

O autoconhecimento da vontade
Um estudo sobre o conceito de subjectividade no sistema filosófico de
Schopenhauer.

Luís Francisco Aguiar de Sousa

Tese de Doutoramento em Antropologia Filosófica

Junho de 2013

**O autoconhecimento da vontade
Um estudo sobre o conceito de subjectividade no sistema filosófico de
Schopenhauer.**

Luís Francisco Aguiar de Sousa

Tese de Doutoramento em Antropologia Filosófica

Junho de 2013

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Antropologia Filosófica, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor João Manuel Pardana Constâncio

Apoio financeiro da FCT e do FSE no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio.

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer a todos aqueles que contribuíram, de uma maneira ou outra, para que fosse possível concluir a presente dissertação: aos meus pais, que sempre me apoiaram neste percurso que já leva mais de dez anos; à Luísa, por estar ao meu lado; ao professor João Constâncio, que aceitou orientar esta tese e sempre me incentivou; ao professor Matthias Koßler, pelo acolhimento na Johannes Gutenberg Universität de Mainz; à Marta Faustino, pelo incentivo, por ter revisto a tese e pelos seus valiosos comentários, críticas e sugestões; ao William Massei Junior; e, finalmente, aos amigos Marcos Carvalho e Alexandre Calado.

Declaro que esta tese é o resultado da minha investigação pessoal e independente.
O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas
no texto, nas notas e na bibliografia.


O candidato,

Luís Francisco Aguiar de Sousa

Lisboa, 12 de Junho de 2013

Declaro que esta tese se encontra em condições de ser apreciado pelo júri a
designar.

O orientador,



Lisboa, 12 de Junho de 2013

O autoconhecimento da vontade. Um estudo sobre o conceito de subjectividade no sistema filosófico de Schopenhauer

The Self-knowledge of the Will. A Study of the Concept of Subjectivity in Schopenhauer's Philosophical System.

Luís Francisco Aguiar de Sousa

Schopenhauer parte de uma concepção de sujeito de origem kantiana: o sujeito é, antes de mais, o sujeito transcendental da experiência. Contudo, esta concepção é gradualmente enriquecida no decurso do sistema por uma perspectiva empírica e materialista da cognição, mas também por uma concepção da natureza do sujeito como essencialmente volitivo e prático, perspectiva que, aliás, está na base da metafísica de Schopenhauer. No entanto, o modo como Schopenhauer desenvolve e enriquece a noção kantiana de sujeito gera uma série de paradoxos e contradições que se reflectem no seu sistema filosófico como um todo. Assim, logo no início do sistema, a filosofia transcendental aparece intrinsecamente associada a descrições de carácter empírico e fisiológico das funções cognitivas do cérebro. Por sua vez, com a introdução da metafísica, é apresentada uma noção de sujeito cuja identidade reside na vontade e no corpo, e a consciência é reinterpretada como uma função da vontade inconsciente, que constituiria o núcleo do si próprio. A perspectiva transcendental do sujeito volta, no entanto, a fazer valer os seus direitos, na terceira e quarta parte do sistema, isto é, nas partes dedicadas à estética e à ética. A percepção estética é explicada a partir da possibilidade de o sujeito se libertar da vontade e passar a perceber os objectos de modo desinteressado. Na parte ética, por sua vez, a acção compassiva e o ascetismo são interpretados como expressão de uma negação da vontade, mediada por um conhecimento intuitivo da essência dos outros e do mundo respectivamente. Este trabalho propõe-se precisamente fazer luz sobre todas estas perspectivas aparentemente desencontradas e contraditórias da subjectividade. Para tal, será apresentada uma leitura integral do sistema filosófico de Schopenhauer a partir da ideia de que o seu “único pensamento” se pode condensar na fórmula: “o mundo é o autoconhecimento da vontade”. Esta interpretação porá em evidência que, ao contrário do que é sugerido pela auto-interpretação de Schopenhauer e por muitos dos seus comentadores, a problemática da subjectividade está no cerne do seu sistema filosófico. Em lugar de se tratar de um pensamento onde se salienta o carácter a-subjectivo e irracional do mundo, iremos demonstrar que o sistema de Schopenhauer, no seu todo, reflecte uma determinada compreensão da estrutura da subjectividade, que se confunde, simultaneamente, com a estrutura do próprio mundo. No curso da interpretação, teremos ainda oportunidade de debater muitas das posições de Schopenhauer relativas a problemas, que mantêm a sua relevância no

debate filosófico actual: a relação entre a mente, a vontade e o corpo; a contraposição entre idealismo e materialismo; a relação entre a filosofia transcendental e a investigação empírica da cognição; a consciência e o inconsciente; e, por fim, o papel da consciência e da racionalidade na acção humana.

Schopenhauer's account of the subject takes its departure from Kant's account, according to which the subject is a transcendental subject of experience. However, this conception is gradually improved, in the course of its system, by an empirical and materialistic perspective of cognition, but also by an account of the nature of the self as a volitive and practical being, which forms the foundation of Schopenhauer's metaphysics. Notwithstanding, the development of Kant's account of the subject generates a series of paradoxes and contradictions, which are reflected in Schopenhauer's system as a whole. Thus, in his theory of knowledge, the account of the transcendental subject is mixed with elements derived from an empirical and materialistic account of the cognitive functions of the brain. With the introduction of Schopenhauer's metaphysics, the body is identified with the will, and the latter is presented as the metaphysical substratum of the transcendental subject. Consciousness is interpreted, accordingly, as a tool of the unconscious will. However, the transcendental perspective of the pure subject returns in the third and fourth section of the system, that is, in Schopenhauer aesthetics and ethics. According to Schopenhauer, in aesthetic contemplation the transcendental subject frees itself from the will, which means that objects can be perceived without interest. In ethics, negation of the will is accomplished by an intuitive knowledge of the nature of other human beings and of the world as a whole. The present dissertation aims to clarify these different, and often contradictory, perspectives of subjectivity by developing an interpretation of Schopenhauer's philosophical system as a whole. We will take as our clue the idea that Schopenhauer's single thought can be expressed in the sentence: "the world is the self-knowledge of the will". Contrarily to what is suggested by Schopenhauer himself and many of his commentators, we will show that the problem of subjectivity is at the core of his system. According to our interpretation, instead of the irrational will, Schopenhauer's system reflects an understanding of the structure of subjectivity, which, at the same time, runs parallel to his metaphysical conception of the world. In the meanwhile, we will have opportunity to discuss many of Schopenhauer's thoughts on problems which shape contemporary debate: the relation between mind, body and the will, the opposition between idealism and materialism, the relation between transcendental philosophy and empirical research on cognition, the conceptual pair consciousness/ unconsciousness and, at last, the role of consciousness and reason on human action.

PALAVRAS-CHAVE: Schopenhauer, Sujeito, Consciência de si, Autoconhecimento, Mente, Objectividade, Corpo, Vontade, Carácter, Filosofia Transcendental, Idealismo, Materialismo, Metafísica

KEYWORDS: Schopenhauer, Subject, Self-Consciousness, Self-knowledge, Mind, Objectivity, Body, Will, Character, Transcendental Philosophy, Idealism, Materialism, Metaphysics

ÍNDICE

Introdução	1
Capítulo I: Teoria do conhecimento	14
I.1 A relação entre o sujeito e o objecto	14
I.2 O princípio da razão suficiente.....	16
I.3 O espaço e o tempo como intuições puras	24
I.4 O entendimento e o complexo de objectos espaço-temporais	28
I.4.1 A constituição da realidade empírica	28
I.4.2 A presença imediata das representações e o corpo como objecto imediato	31
I.4.3 A teoria da percepção	35
I.4.4 Matéria, causalidade e substância	47
I.5 A razão	51
I.6 O sujeito cognoscente.....	62
Capítulo II: Idealismo transcendental.....	75
II.1 “O mundo é a minha representação”	75
II.2 Ponto de partida subjectivo e objectivo	98
Capítulo III: Consciência de si, corpo e vontade.....	116
Capítulo IV: A metafísica da natureza	139
IV.1 A consciência de si como chave do problema da metafísica	140
IV.2 O argumento analógico	145
IV.3 As ideias platónicas	168
IV.4 A vontade de vida.....	174
Capítulo V: Vontade e intelecto	180
V.1 O intelecto como objectivação da vontade	180
V.1.1 A génese da consciência	180
V.1.2 Intelecto e cérebro.....	182
V.1.3 O intelecto como instrumento da vontade	185
V.1.4 A unidade da consciência e a vontade	190
V.1.5 A relação entre vontade e intelecto.....	194
V.2 A dedução “objectiva” do idealismo	197
V.3 A metafísica da vontade como superação do idealismo e do materialismo	206
V.4 Uma filosofia da identidade?	209

V.5 O autoconhecimento da vontade.....	213
Capítulo VI: O sujeito puro do conhecimento e o conhecimento intuitivo das ideias platônicas.....	221
VI.1 Filosofia como soteriologia	221
VI.2 O conhecimento intuitivo das ideias platônicas	223
VI.3 O estatuto das ideias platônicas.....	229
VI.4 A arte	233
VI.5 O conhecimento das ideias e a razão.....	237
VI.6 O papel do corpo no conhecimento das ideias	239
VI.7 O conhecimento das ideias e o idealismo transcendental.....	243
VI.8 O conhecimento das ideias como autoconhecimento da vontade	247
Capítulo VII: Afirmação e negação da vontade	253
VII.1 O tema do livro IV	253
VII.2 A afirmação da vontade	258
VII.3 A moral como negação da vontade	264
VII.4 A supressão da vontade.....	279
VII.4.1 Pessimismo.....	280
VII.4.2 Justiça eterna e culpa da existência.....	284
VII.4.3 Ascetismo	288
VII.5 A negação da vontade, o nada e o problema da coisa em si	295
Conclusão	304
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	316

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de Schopenhauer:

As referências à obra publicada de Schopenhauer são feitas com base na edição de Arthur Hübscher (*Sämtliche Werke*, 4ª ed., Leipzig, Brockhaus, 1988, 7 vols.), que é igualmente a edição mais frequentemente utilizada pelos comentadores. Relativamente ao espólio também foi usada a edição de Hübscher (*Der Handschriftliche Nachlass in 5 Bänden*, Frankfurt am Main, Waldemar Kramer, 1966-1975, 5 vols.), assim como relativamente à edição completa das cartas (*Gesammelte Briefe*, Bonn, Bouvier, 1987). O espólio será referido pela página do volume corresponde, as cartas serão referidas pelo número e data. As referências às aulas de Schopenhauer são feitas a partir da mais recente reedição da responsabilidade de Volker Spierling (*Philosophische Vorlesungen aus dem handschriftlichen Nachlass*, München, Piper, 1984-1986, 4 vols.). Refira-se, ainda, que todas as traduções de Schopenhauer, bem como dos restantes autores, são da minha responsabilidade, encontrando-se os passos originais em nota de rodapé.

W I=Die Welt als Wille und Vorstellung, Band I

W II=Die Welt als Wille und Vorstellung, Band II

Diss=Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (1813)

G=Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (1847)

E=Die beiden Grundprobleme der Ethik

N=Über den Willen in der Natur

F=Über das Sehen und die Farben

P I=Parerga und Paralipomena, Band I

P II=Parerga und Paralipomena, Band II

HN I=Der handschriftliche Nachlass, Band I, Frühe Manuskripte (1804-1818)

HN II=Der handschriftliche Nachlass, Band II, Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818)

HN III=Der handschriftliche Nachlass, Band III, Berliner Manuskripte (1818-1830)

HN IV/I=Der handschriftliche Nachlass, Band IV, Teil I, Die Manuskriptbücher der Jahre 1830 bis 1852.

HN IV/II= Der handschriftliche Nachlass, Band IV, Teil II, Die letzte Manuskripte

HN V=Der handschriftliche Nachlass, Band V, Ranschriften zu Büchern

GBr=Gesammelte Briefe

Vo I=Philosophische Vorlesungen aus dem handschriftlichen Nachlass, Teil I, Theorie des Gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens

Vo II=Philosophische Vorlesungen aus dem handschriftlichen Nachlass, Teil II: Metaphysik der Natur

Vo III=Philosophische Vorlesungen aus dem handschriftlichen Nachlass, Teil III: Metaphysik des Schönen

Vo IV=Philosophische Vorlesungen aus dem handschriftlichen Nachlass, Teil IV: Metaphysik der Sitten

Outros autores:

HEIDEGGER, Martin

SZ=*Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001.

HUME, David

THN=*A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton e Mary J. Norton, Oxford, Oxford University Press, 2000.

KANT, Immanuel

A indicação dos números de páginadas obras de Kant refere-se à paginação original, que vem indicada na maior parte das suas edições. A responsabilidade pela tradução de Kant é minha.

KrV=*Kritik der reinen Vernunft, Werkausgabe*, vol. III-IV, ed. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.

Prol="Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten wird" in *Schriften zur Metaphysik und Logik, Werkausgabe*, vol. V, ed. Wilhelm Weischedel, 1ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, pp. 111-264.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm

NEEH=*Novos ensaios sobre o entendimento humano*, trad. port., Adelino Cardoso, Lisboa, Edições Colibri, s/d..

LOCKE, John

EHU=*An Essay concerning Human Understanding*, 1975, ed. Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press.

NIETZSCHE, Friedrich

As referências às obras publicadas de Nietzsche indicam o número do capítulo em numeração romana, caso se aplique, seguido do número da secção. As referências ao espólio são assinaladas pela abreviatura “KSA” seguida do número de volume, do número de página e indicação do fragmento. A responsabilidade pela tradução de Nietzsche é minha.

JGB=“Jenseits von Gut und Böse” in *Kritische Studienausgabe*, vol. 5, ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Berlin, de Gruyter, 1967ss., pp.9-243.

GM=“Zur Genealogie der Moral” in *Kritische Studienausgabe*, vol. 5, ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Berlin, de Gruyter, 1967ss., pp. 245-412.

SPINOZA, Baruch

Eth=*Ética*, trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões, Lisboa, Relógio d’ Água, 1992.

WITTGENSTEIN, Ludwig

TLP=“Tractatus logico-philosophicus” in *Werkausgabe*, vol. I, 1ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, pp. 7-85.

Introdução

O tema central que serve de fio condutor ao presente estudo é o conceito de sujeito na filosofia de Schopenhauer. Schopenhauer retoma teses fundamentais de Kant sobre o sujeito, a saber, que se trata do pólo último e necessário da consciência de objectos, por um lado, mas também a tese, contra Descartes e a tradição cartesiana, de que o sujeito não tem qualquer realidade substancial, tratando-se de algo cuja realidade última é desconhecida. A concepção transcendental do sujeito implica precisamente que ele seja concebido como sendo essencialmente cognoscente e até desenraizado do mundo. No entanto, Schopenhauer apresenta também uma outra concepção de sujeito que, em vez de retomar o fio condutor da filosofia moderna, parece apontar numa direcção que veio a ser totalmente desenvolvida por autores posteriores como Nietzsche ou Freud. Segundo esta outra perspectiva, a propriedade fundamental do sujeito não é a cognição, isto é, não é a razão, nem sequer a consciência. Ele é pensado como uma propriedade de um organismo cuja essência é a vontade, no sentido que Schopenhauer dá ao termo, isto é, como uma entidade inconsciente e irracional. No quadro desta perspectiva, o sujeito é também considerado como corpo, por este ser uma manifestação da vontade.

No que diz respeito ao conceito de sujeito, Schopenhauer encontra-se, por isso, num cruzamento entre várias tradições, quer anteriores, quer posteriores. Com efeito, por um lado, a sua noção de sujeito cognoscente é herdeira da noção cartesiana de *cogito* e, em particular, da versão kantiana dele, isto é, da noção de sujeito transcendental; para além disso, ela aparece ainda associada a uma concepção quase platónica de conhecimento, segundo a qual o sujeito transcendental se constituiria precisamente quando abandona o modo de conhecer próprio do indivíduo. Refira-se que esta noção de subjectividade não termina em Schopenhauer. Na verdade, ela continua a ser central em pensadores como Husserl ou no *Tractatus* de Wittgenstein. Em contrapartida, Schopenhauer antecipa também quase todos os aspectos da noção pós-cartesiana de sujeito, isto é, aspectos que, de uma maneira ou de outra, entram em ruptura com a noção de *cogito*. Estes incluem a ideia do carácter essencialmente prático

do sujeito (Heidegger e o existencialismo) e o primado do organismo e do inconsciente na constituição da consciência e da razão (Darwin, Nietzsche e Freud)¹.

Esta tensão entre diferentes concepções do sujeito manifesta-se também na relação de ambivalência que o pensamento de Schopenhauer mantém com o chamado idealismo alemão. Esta designação é normalmente utilizada para catalogar a filosofia alemã que surgiu no período posterior ao de Kant, cujos expoentes máximos foram Fichte, Schelling e Hegel. A ligação de Schopenhauer com o idealismo alemão não se prende apenas com o facto extrínseco de Schopenhauer ter sido contemporâneo desta corrente filosófica. Logo à primeira vista são notórias uma série de afinidades de Schopenhauer com aquela corrente, em particular, a de se ter constituído como uma tentativa de erigir um sistema metafísico que superasse o idealismo transcendental de Kant, mas também o facto de esta tentativa de superar a filosofia crítica de Kant através da constituição de uma metafísica ter como ponto central a análise da consciência de si.

Ora, se tudo isto sugere a afinidade e até a possível inclusão de Schopenhauer no grupo de filósofos que constituem o idealismo alemão², existem muitos elementos do seu pensamento que põem em causa esta inclusão. De todos eles a polémica pessoal de Schopenhauer contra Fichte, Schelling e Hegel que emerge em muitas das páginas da obra publicada é o mais superficial. A doutrina que Schopenhauer mais vezes usa para apresentar a sua oposição ao idealismo alemão é a de que a essência última do mundo é uma vontade inconsciente e irracional e de que a consciência e, em particular, a razão é apenas um instrumento daquela. Como consequência desta concepção metafísica,

¹ Sobre Schopenhauer como um pensador-charneira entre várias tradições cf. Atwell (1995: 183): “In my judgement, Schopenhauer stands both historically and doctrinally at the crossroads between “modern philosophy” (say, Descartes through Kant) and its aftermath (or, if one pleases, ‘postmodern thought’, from, say, Nietzsche through Michel Foucault) (...) In short, Schopenhauer, to a considerable extent, ended one long reign of philosophical thought and commenced a new one-for which reason, incidentally, one can regard him as a Kantian and an implacable foe of Kant, as a rationalist and an irrationalist, a moralist and an amoralist, indeed as a metaphysician and an antimetaphysician.” Também Booms (2003: 19-20) realça o facto de a filosofia de Schopenhauer se situar no ponto de intercepção entre a tradição pós-kantiana, mais associada ao racionalismo, e a filosofia posterior, nomeadamente, a que põe em causa, de um modo ou outro, a racionalidade da existência: “(...) So ist Schopenhauer einerseits, indem er seiner Philosophie auf der Grundlage einer Depotenzierung des Vernunftbegriffs bzw. des Rationalitätsprinzips überhaupt ein arationales Willensprinzip zugrunde legt, ein früher Wegbereiter eines neuen, post-idealistischen philosophischen Paradigmas, das (...) ‘Abschied vom Prinzipiellen’ nimmt und sich zugleich empiristisch-naturwissenschaftlichen Erklärungsweisen öffnet. Andererseits nimmt diese zukunftsweisende, im schroffen Gegensatz zur zeitgenössischen philosophischen Hauptströmung der deutsch-idealistischen Spekulation entwickelte Philosophie ihren Ausgang von der klassischen, vernunftphilosophischen Transzendentalphilosophie Kants, deren Terminologie und vor allem Problemexposition sie übernimmt und sich dadurch – sei es auch sozusagen ungewollt – bei allem Widerpart doch wieder in einer Linie mit der Tradition des Deutschen Idealismus eingereiht findet.”

² Sobre as relações entre Schopenhauer, o pós-kantianismo e o idealismo alemão cf. Booms (2003: 41ss., 50ss., 272ss.), Janaway (1989: 31-4), Kamata (1988), Koßler (1990, 2006a), Pinkard (2002), Zöllner (2000; 2006).

Schopenhauer desenvolve uma crítica à razão que culmina com a defesa de uma ética diametralmente oposta à ética do dever de Kant e com a doutrina segundo a qual a salvação (*Erlösung*) é alcançada não através do desenvolvimento da razão, mas sim pela intuição do carácter absurdo da existência.

Se bem que a análise da subjectividade seja o ponto através do qual tanto Schopenhauer como o idealismo alemão tentam ir para além de Kant, a verdade é que a metafísica de Schopenhauer parece, assim, ser diametralmente oposta às ideias centrais das metafísicas pós-kantianas. Enquanto estes, de uma maneira ou de outra, põem o sujeito, a consciência, a razão, no centro da reflexão, Schopenhauer apresenta a essência da realidade como fundamentalmente oposta à razão e à subjectividade.

As várias tensões associadas à noção de subjectividade, que convivem no sistema de Schopenhauer, podem, para efeito introdutório, ser resumidas numa oposição entre duas perspectivas fundamentalmente opostas. Uma é a concepção de um sujeito cuja natureza é meramente contemplativa, cujo ponto de vista é, portanto, exterior ao mundo, à natureza e ao corpo. A outra é a concepção segundo a qual o sujeito está enraizado no mundo e é eminentemente prático, sendo a sua natureza essencialmente volitiva, e a consciência, um fenómeno natural, cuja função é “servir” os “interesses” do organismo. A intenção de fundo que anima este trabalho é, pois, tentar compreender como é que estas duas concepções tão radicalmente opostas de subjectividade estão relacionadas no sistema de Schopenhauer.

Vamos agora a apresentar brevemente os problemas a analisar no trabalho.

Schopenhauer explicita todas as implicações que o idealismo kantiano tem no modo como se tem de conceber o sujeito cognoscente: este tem de ser exterior ao mundo de objectos representados, não se podendo confundir com nenhum deles; para além disso, o sujeito não pode ser numericamente diferenciável, isto é, não existe uma pluralidade de sujeitos, mas sim um sujeito que é o mesmo, a despeito da pluralidade de indivíduos cognoscentes. Estes corolários da doutrina kantiana do sujeito, tal como é lida por Schopenhauer, suscitam, mais do que nunca, o problema do estatuto do sujeito, pois, ainda que não seja mais concebido como uma “coisa pensante”, o sujeito também não pode ser identificado com nenhuma “coisa extensa”. No quadro estrito dos conceitos do idealismo transcendental, ele é, portanto, totalmente incognoscível e a sua relação com o corpo tem de permanecer indeterminada.

A proposição “o mundo é a minha representação”, que constitui o ponto de partida explícito da reflexão filosófica de Schopenhauer, é consequência precisamente

da sua concepção do sujeito do conhecimento como condição última de toda a representação de objectos. Partindo unicamente da noção de um sujeito que é correlato de objectos, mas que não pode ser ele próprio, por definição, objecto, Schopenhauer deduz a idealidade do mundo, apelidando-a, tal como Kant, de transcendental.

O idealismo de Schopenhauer, na medida em que se traduz no facto de todos os objectos serem representações do sujeito parece, por um lado, bem mais radical do que o de Kant e próximo daquilo a que este último chamava “idealismo dogmático”. Em contrapartida, ele aparece também associado, em Schopenhauer, a uma perspectiva empírica da cognição, o que traduz uma preocupação bem mais aguda que a de Kant de fundar a análise transcendental em dados empíricos. Quer dizer, no quadro da epistemologia transcendental, Schopenhauer acentua o primado do organismo animal na actividade perceptiva consciente. Esta não é investigada do ponto de vista da possibilidade da constituição de juízos objectivos, mas antes como uma função do organismo, em particular, do cérebro. Isto é, do ponto de vista da análise epistemológica, a consciência é concebida por Schopenhauer em termos naturalistas e está, portanto, aberta à investigação empírica. Um sintoma disso é o facto de a percepção consciente não ser apresentada como uma característica exclusivamente humana, mas também como constituindo a própria essência da animalidade.

Teremos, portanto, de indagar de que modo é possível conciliar a investigação transcendental com a investigação empírica. No pensamento de Schopenhauer, este problema está associado à tensão entre duas concepções de consciência aparentemente incompatíveis. De acordo com a concepção transcendental, a consciência está sempre a montante da representação de objectos, sendo a sua condição; de acordo com a concepção empírica, a consciência é uma propriedade de seres orgânicos e animados e pode ser estudada do mesmo modo que todas as suas outras propriedades.

Em ligação com este último problema encontra-se o problema de saber exactamente que tipo de idealismo é que Schopenhauer defende. Se se partir de uma concepção de sujeito como um correlato necessário da objectividade, que, por sua vez, não é passível de identificação com nenhum objecto do mundo, a orientação fisiológica do seu idealismo parece susceptível de ser rejeitada como uma confusão conceptual entre os planos transcendental e empírico. Por outro lado, se a consciência não é nada mais do que uma função do cérebro, será que ainda é possível aderir ao idealismo transcendental de Kant ou, mesmo, ao idealismo de Berkeley, com o qual Schopenhauer identifica o primeiro?

A concepção de sujeito como sujeito da consciência, isto é, como um sujeito essencialmente cognoscente, teórico, que está em jogo na primeira parte do sistema de Schopenhauer, é apenas uma parte da sua concepção integral de sujeito. Para além da dimensão cognitiva, o sujeito tem também uma dimensão prática. O sujeito é, além de cognoscente, agente, o que envolve, desde logo, a sua concepção como um ser enraizado no mundo. Esta outra perspectiva do sujeito emerge na análise schopenhaueriana da consciência de si. O sujeito tem consciência de si não como um ser cognoscente, mas sim como volitivo, sendo que esta consciência de se ser uma vontade é também uma consciência interna do corpo próprio. Aliás, segundo Schopenhauer, a consciência de si revela-nos precisamente a identidade entre o corpo próprio e a vontade.

A tese da identidade entre o corpo e a vontade constitui, simultaneamente, o ponto de partida da metafísica de Schopenhauer. A sua tese metafísica central consiste precisamente na extensão desta identidade ao mundo no seu todo: assim como o fenómeno do meu corpo é, em si, vontade, também o mundo no seu todo é, como coisa em si, vontade.

A discussão da tese metafísica central de Schopenhauer é relevante para a discussão do nosso problema, pois é precisamente na metafísica que podemos esperar uma resposta à pergunta pelo estatuto ontológico do sujeito. No entanto, ela levanta também novos problemas. Nomeadamente, teremos de debater em que sentido é que, segundo Schopenhauer, a vontade é a natureza última da realidade, isto é, a coisa em si. Refira-se que alguns comentadores como, por exemplo, Atwell (1995) e Young (1987; 2005) apontam já no sentido de a coisa em si não ser a vontade e, portanto, para a necessidade de interpretar de outro modo o estatuto da tese metafísica de Schopenhauer. No entanto, mais do que a reforçar essa ideia, a nossa intenção é compreender as possibilidades de interpretação que se abrem quando se opta por tal interpretação.

Apesar de o argumento metafísico de Schopenhauer parecer antropomorfizar a natureza, na verdade, a consequência mais visível da metafísica da vontade é exactamente a oposta: a naturalização do sujeito. De acordo com Schopenhauer, a natureza de toda a realidade, incluindo a dos seres conscientes, é expressão de uma vontade cega e irracional e, por conseguinte, não-consciente. Em consequência da metafísica da vontade, a consciência é, por isso, reinterpretada como um instrumento ao serviço da vontade, quer dizer, ao serviço da preservação e reprodução do organismo.

Schopenhauer esforça-se por apresentar a vontade, na qualidade essência ou cerne da realidade, como totalmente oposta à consciência e, por conseguinte, à subjectividade, oposição que se cristaliza na fórmula “vontade e representação”. No entanto, este dualismo choca frontalmente com a ideia de que a consciência (ou a representação) é uma função do cérebro gerada para servir uma vontade (um organismo individual), pois, neste caso, a consciência não seria algo de oposto à vontade, mas algo cuja natureza seria também volitiva. Tratar-se-ia de uma forma de vontade entre outras, pois o cérebro é, tal como todos os outros órgãos, uma objectivação da vontade. Admitindo que é um monismo deste tipo que está em causa em Schopenhauer, torna-se difícil de compreender não só como pôde a consciência ter surgido a partir da sua ausência, mas também como a vontade, que, segundo Schopenhauer, é essencialmente cega, pôde ter chegado à consciência de si e, por conseguinte, à sua objectivação sob a forma de um intelecto.

Para além disso, é notório que a teoria da consciência que resulta da metafísica da vontade de Schopenhauer convive mal com a concepção transcendental do sujeito e mesmo com a perspectiva idealista que Schopenhauer apresenta na parte introdutória do seu sistema. Pois, em primeiro lugar, para além de o sujeito do conhecimento, a consciência, deixar de ser perspectivada como transcendente ao mundo, no sentido de ocupar uma posição exterior a ele e, pelo contrário, ser até identificada com um organismo individual, imanente ao mundo, a visão naturalista da consciência implica também que o idealismo transcendental tem de ser interpretado, deste ponto de vista, como a tese segundo a qual o mundo e, com ele, as formas a priori da representação, espaço, tempo e causalidade, são um fenómeno do cérebro. Esta síntese entre idealismo e materialismo gera um dos paradoxos mais frequentemente apontados ao pensamento de Schopenhauer. O seu idealismo, formulado em termos fisiológicos, traduzir-se-ia na ideia de que espaço, tempo, causalidade, em suma, todas as coisas, com inclusão do próprio cérebro, seriam fenómeno do próprio cérebro.

Independentemente deste paradoxo, a perspectiva materialista da cognição parece adquirir um maior peso face à perspectiva idealista e parece ter, portanto, na metafísica, um ponto de apoio. Embora a ideia de que a consciência é uma função do cérebro já estivesse em jogo na filosofia transcendental, o corpo próprio mantinha ainda o estatuto de um objecto da consciência. Do ponto de vista metafísico, a relação de forças inverte-se: o corpo orgânico é considerado como um elemento fulcral para a compreensão da génese, função e natureza da consciência.

Ora, a concepção de sujeito de cariz mais materialista que é fortemente sugerida pela metafísica da natureza é, no entanto, seriamente posta em causa pela parte do sistema de Schopenhauer que lhe sucede. Referimo-nos ao livro terceiro de *O mundo como vontade e representação*.

No livro terceiro volta a emergir a concepção de um sujeito exterior ao mundo e ao corpo, isto é, à vontade. Este livro tem como tarefa principal apresentar uma teoria da percepção estética. Esta consiste, segundo Schopenhauer, na intuição das ideias platónicas da natureza. Estas são as várias formas dos entes naturais, incluindo as forças da natureza, a morfologia das diferentes espécies de seres vivos juntamente com os seus caracteres e, ainda, a variedade de caracteres humanos. Ora, a intuição das ideias platónicas implica, segundo Schopenhauer, que a identificação do sujeito do conhecimento com a vontade individual e, por conseguinte, com o seu corpo, seja quebrada, e o sujeito se eleve a uma contemplação desinteressada. O sujeito torna-se assim, nas palavras de Schopenhauer, um puro sujeito do conhecimento. A teoria da percepção estética parece voltar outra vez tudo de "pernas para o ar", tendo em conta que Schopenhauer, no livro II, tinha apresentado a ideia de que o intelecto é um "produto" inteiramente natural e que, portanto, estaria condenado a permanecer sob o jugo da natureza, isto é, a servir os interesses da vontade.

Para além disso, o livro III volta a confrontar-nos com o problema de escolher entre interpretar a metafísica de Schopenhauer como monista ou dualista, isto é, entre interpretar a natureza da representação como totalmente diferente da vontade ou, alternativamente, como uma manifestação da vontade, uma forma de vontade. Por um lado, o terceiro livro de *O mundo como vontade e representação* parece dar azo novamente à interpretação da filosofia de Schopenhauer como um dualismo, pois as suas formulações sugerem fortemente a existência de duas dimensões não só distintas como opostas: a vontade e a representação. Por outro lado, há também passos que sugerem que o sujeito puro do conhecimento não é nada mais do que a vontade a contemplar-se a si própria objectivamente. O sujeito puro do conhecimento não seria, assim, a vontade individual à qual corresponde um determinado organismo, mas a vontade como a essência do mundo como um todo, na medida em que se conhece a si mesma adequadamente. A vontade como essência da totalidade teria uma compreensão inadequada de si mesma quando se identifica com um organismo individual e uma compreensão adequada de si mesma quando é capaz de intuir as ideias platónicas. Neste caso, não haveria também nenhuma oposição fundamental entre vontade e

representação. Mais do que a vontade cega, a metafísica de Schopenhauer apresentaria precisamente o processo de autoconhecimento da vontade como cerne da realidade, processo em que vontade e representação formariam um todo indissolúvel.

Esta concepção de sujeito cognoscente que emerge do terceiro livro de *O mundo como vontade e representação* é, em parte, confirmada pelos desenvolvimentos do quarto livro. Depois de Schopenhauer se ter ocupado com a epistemologia, a metafísica (da natureza) e a estética, o livro quarto é, aparentemente, dedicado ao estudo do comportamento humano, isto é, à ética, em sentido lato. As modalidades fundamentais da conduta humana são interpretadas a partir da metafísica desenvolvida no segundo livro. O quarto livro corresponde, portanto, àquilo que poderíamos chamar uma metafísica da acção humana

Não deixa de saltar à vista de quem lê pela primeira vez este livro que nele a noção de sujeito parece, em grande medida, desaparecer. Ora, apesar de, de facto, a noção de sujeito ocorrer pouquíssimas vezes durante o livro quarto, ela é central nele, e este livro contribui, e muito, para o esclarecimento de todos os paradoxos associados à noção de sujeito. Aliás, podemos verificar pelo seu título – “Afirmção e negação da vontade quando é alcançado o autoconhecimento”³ (W I, 317) - que a noção de "autoconhecimento da vontade" e, portanto, de subjectividade, está no seu centro. Mas, ao contrário do que sucedia no livro anterior a tónica não é posta apenas no conhecimento puro como tal, mas antes no modo como a acção humana o pode expressar. Os vários graus de afirmação e negação da vontade correspondem precisamente a vários graus de autoconhecimento da vontade.

A negação da vontade implica, à semelhança do que sucede com o fenómeno do conhecimento puro do livro anterior, uma série de teses que alteram mais uma vez aquilo que se julgava ser possível no quadro da filosofia de Schopenhauer. O intelecto não é considerado aqui como um instrumento da vontade. É a vontade que, pelo contrário, é interpretada como expressão de um conhecimento, o que parece violar simultaneamente as ideias de que a vontade é cega e de que o conhecimento não é susceptível de alterar o carácter (a vontade).

Para além disso, a possibilidade da negação completa da vontade leva de novo a considerar o problema do estatuto da vontade, da subjectividade e da relação entre ambas. Se se interpretar a vontade como coisa em si, como pode ser descrito o estado de

³ “Bei erreichter Selbsterkenntniß Bejahung und Verneinung des Willens.”

negação da vontade? Por um lado, a consequência da negação completa da vontade é, segundo Schopenhauer, a imersão no nada. Este nada é relativo, isto é, um nada apenas para aqueles que afirmam a vontade. Por outro lado, a supressão da vontade parece implicar a transição para um estado puramente cognoscitivo. No entanto, segundo Schopenhauer, com a vontade, o mundo como representação, a consciência, é também abolido e, portanto, não só o mundo como objecto, mas também o sujeito. Levanta-se, portanto, o problema de saber se o nada (para nós) é um estado do sujeito puro do conhecimento que através de um processo de ascese se libertou totalmente da sua identidade com o corpo, ou se é já algo para lá e totalmente diferente da oposição entre vontade e representação.

Como se pode verificar pelos problemas levantados, não nos vamos cingir ao estudo de nenhuma secção particular da filosofia de Schopenhauer. Aliás, não poderia ser de outra maneira, uma vez que a problemática da subjectividade é transversal a todo o seu pensamento e Schopenhauer pretende que ele seja inteiramente sistemático. Schopenhauer sublinha precisamente este último aspecto, quando diz, na sua obra principal, *O mundo como vontade e representação*, que o pensamento que pretende aí comunicar é, na verdade, “um único pensamento”⁴:

Um único pensamento, por muito abrangente que seja, tem de conservar a unidade mais perfeita. Se ele, para efeito da sua comunicação, se dividir em partes, a conexão entre estas tem de ser orgânica, isto é, tem de ser uma conexão tal que cada parte conserve o todo tanto quanto é sustentada por ele; tal que nenhuma parte seja a primeira, e nenhuma, a última; tal que o pensamento completo ganhe em clareza através de cada parte, e a mais pequena delas não possa ser inteiramente compreendida sem que o todo seja compreendido previamente.⁵ (W I, vii)

Acresce a isto que há boas razões para suspeitar que a noção de sujeito esteja intimamente ligado à própria ideia do sistema, ao seu “único pensamento”. Em *A quádrupla raiz do princípio da razão suficiente*, depois de ter dividido os tipos de

⁴ W I, vii: “Was durch dasselbe mitgetheilt werden soll, ist ein einziger Gedanke. Dennoch konnte ich, aller Bemühungen ungeachtet, keinen kürzern Weg ihn mitzutheilen finden, als dieses ganze Buch.”

⁵ “Hingegen ein einziger Gedanke muß, so umfassend er auch seyn mag, die vollkommenste Einheit bewahren. Läßt er dennoch, zum Behuf seiner Mittheilung, sich in Theile zerlegen; so muß doch wieder der Zusammenhang dieser Theile ein organischer, d.h. ein solcher seyn, wo jeder Theil ebenso sehr das Ganze erhält, als er vom Ganzen gehalten wird, keiner der erste und keiner der letzte ist, der ganze Gedanke durch jeden Theil an Deutlichkeit gewinnt und auch der kleinste Theil nicht völlig verstanden werden kann, ohne daß schon das Ganze vorher verstanden sei.”

verdade em quatro, a verdade empírica, lógica, transcendental e metalógica, Schopenhauer menciona uma verdade que não pode ser enquadrada naqueles quatro tipos fundamentais. Esta é a verdade que exprime a identidade que constitui o “eu”, isto é, a identidade entre a sua dimensão cognoscente e volitiva que é dada na consciência de si (G, 136). Schopenhauer chama a esta identidade o “milagre *kat’ ecoxhn*” (ibidem), pois é “inexplicável” (ibidem). No entanto, posteriormente, em *O mundo como vontade e representação*, diz que o que está em causa nessa obra é “de certo modo (...) a explicação do mesmo [milagre]”⁶ (W I, 121).

Uma elucidação do conceito de sujeito terá de ser acompanhada, por isso, de uma tentativa de compreender a dinâmica interna do sistema, a dinâmica do “único pensamento”.

A tentativa de situar no todo o que se diz numa parte ou outra do sistema adquire ainda maior importância devido ao facto de, como vimos no resumo que fizemos dos problemas a tratar, as teses relativas ao sujeito apresentarem um estatuto paradoxal e até contraditório. Aliás, todo o sistema está marcado por aporias, contradições, circularidades, de tal modo que Schopenhauer é muitas vezes tido, no comentário, como um “filósofo do paradoxo”⁷.

Com efeito, este é um dos problemas com que o comentário de Schopenhauer se teve, desde sempre, de confrontar. cremos, contudo, que uma boa parte das contradições pode ser atenuada se referirmos e situarmos as várias partes a analisar no todo de que fazem parte - algo que, aliás, Schopenhauer não faz, preferindo remeter o leitor para uma segunda leitura do texto (W I, viii)⁸. Isto implica, ao mesmo tempo,

⁶ “(...) gewissermaßen ist die ganze gegenwärtige Schrift die Erklärung desselben.”

⁷ Cf. Atwell, 1990: 211. Booms (2003: 127) destaca o facto de o paradoxo ser a característica principal do pensamento de Schopenhauer: “(...) kann der Zug zum Aporetischen im weiteren Sinne, d.h. zum Antinomischen, Zirkulären, Widersprüchlichen und Paradoxalen, als Grundcharakteristik der Schopenhauerschen Philosophie betrachtet werden.” Janaway salienta também a dificuldade de unificar os vários momentos do sistema num todo coerente: “The book is built of dramatic reversals, deliberately sustained tensions, and later variations on earlier themes. (...) It has unity, but it is a dynamic unity through change and conflict, as indeed we would expect from a great symphony. At odds, I suspect, with his own expectation of building a coherent and static metaphysical system, Schopenhauer has presented us with a series of oppositions and self-underminings which disallow the assumption that ‘What is the self?’ and ‘How are self and world related?’ will be given any single answer” (1989: 12). Cf. ainda Janaway, 1989: 285: “Those who expect a unified, static account (that is, to some extent all of us who are used to reading philosophy) may be disappointed not to come away with any clear answer to the questions: What is the self? And: How does it relate to the world of objects or things? What Schopenhauer gives us is no single coherent position, it will be said, but a collection of conflicting views.” Sobre Schopenhauer como um filósofo do paradoxo, da circularidade, da antinomia, da contradição, cf. ainda Atwell, 1995: 1, Booms, 2003: 22ss., 75, 312; Kamata, 1988: 11ss., 15s.; Malter, 1991; Schöndorf, 1982: 193, 235; Schubbe, 2010; Spierling, 1998; Welsen, 1995: 293.

⁸ Segundo Koßler (1990: 152ss.), Schopenhauer requer que se leia a obra duas ou mais vezes por ele próprio não possuir uma compreensão conceptual da unidade do sistema, mas apenas uma compreensão

restringir muitas das teses que Schopenhauer, num dado ponto do sistema, apresenta como verdades, não mencionando, simultaneamente, o seu carácter relativo. Fórmulas como "o mundo é a minha representação", "o mundo é a minha vontade" e outras têm, por si mesmas, um carácter abstracto, não só por serem relativas e, por isso, necessitarem de ser complementadas, mas também por serem consideradas fora do todo a que pertencem. Refira-se que Schopenhauer chama explicitamente a atenção para a desadequação entre o conteúdo que quer comunicar (o único pensamento) e a forma como o comunica:

Entretanto, um livro tem de ter uma primeira e uma última linha e, nessa medida, não será nunca semelhante a um organismo, por muito que o seu conteúdo se possa assemelhar a ele; por conseguinte, a forma e o conteúdo estarão aqui em contradição.⁹
(W I, viii)

Dado o carácter omnipresente do paradoxo no sistema de Schopenhauer, uma das tendências mais recentes do comentário, tal como é exemplificado por Booms (2003) e Spierling (1998), é a de procurar uma lógica ou dialéctica implícita nas contradições. Esta abordagem é, do nosso ponto de vista, redutora. Apesar disso, a interpretação de Spierling tem a vantagem de acentuar a ideia de as teses da filosofia de Schopenhauer terem de ser consideradas parciais e se complementarem mutuamente, ainda que Spierling acabe por esvaziar todo o conteúdo do "único pensamento" de Schopenhauer ao reduzi-lo precisamente à dialéctica da alternância de pontos de vista (*Standpunktwechsel*). Já Booms (2003) interpreta as contradições e as aporias do sistema de Schopenhauer como consequência integral do seu ponto de partida, que assentaria numa má compreensão da filosofia de Kant, em particular, no que diz respeito à concepção de sujeito transcendental. Ou seja, as contradições estariam contidas na origem da filosofia de Schopenhauer e constituiriam o seu cerne.

Ao contrário de Booms e de Spierling, não defendemos que o cerne do único pensamento seja caracterizado por uma dialéctica entre as partes do sistema que se contradizem. Não pretendemos negar as contradições e paradoxos da filosofia de

intuitiva-imediata, ao modo do artista. Esta circunstância é também, segundo Koßler, o cerne da desadequação entre a forma e o conteúdo do sistema (1990: 154).

⁹ "Ein Buch muß inzwischen eine erste und letzte Zeile haben und wird insofern einem Organismus allemal sehr unähnlich bleiben, so sehr diesem ähnlich auch immer sein Inhalt seyn mag: folglich werden Form und Inhalt hier im Widerspruch stehn."

Schopenhauer e, aliás, teremos oportunidade de os criticar ao longo do trabalho, mas, do nosso ponto de vista, o “único pensamento” não se reduz a uma dialéctica cujo fio condutor seriam as contradições. A este respeito, a nossa leitura aproxima-se mais da de Malter (1991) e Atwell (1995). Tal como estes autores, a nossa interpretação vai ser guiada pela ideia, que Schopenhauer nos deixou numa nota manuscrita (HN I, 462), de que o único pensamento se pode condensar na ideia de que “o mundo é o autoconhecimento da vontade”. No entanto, enquanto o interesse daqueles comentadores se situa, assumidamente, na dimensão soteriológica do “único pensamento”, o nosso situa-se, antes, na filosofia do conhecimento e na metafísica da natureza, ou seja, naquelas que são, aparentemente, as partes mais acentuadamente “teóricas” do sistema e onde a presença de conceitos kantianos é mais visível. Vamos tentar mostrar, precisamente, como a noção de sujeito que se apresenta nas duas primeiras partes do sistema tem de ser completada e revista à luz das duas últimas.

Este é também o ponto onde o nosso trabalho mais diverge de outros trabalhos que têm explicitamente como tema o conceito de sujeito na filosofia de Schopenhauer. Por exemplo, o estudo de Welsen (1995) reduz-se unicamente aos dois primeiros livros de *O mundo como vontade e representação*. E, embora Janaway (1989) dedique um capítulo aos dois últimos livros, a consideração deles é consideravelmente reduzida em comparação com a análise detalhada dos dois primeiros. Para além disso, Janaway (1989) e Welsen (1995)¹⁰ tal como, por exemplo, Magee (1983), tomam os dois últimos livros como se fossem exteriores aos dois primeiros. De acordo com esta tendência de interpretação, depois da apresentação da tese de fundo da metafísica nos dois primeiros livros, os dois últimos teriam como tema apenas as consequências prático-existenciais daquela. Este tipo de abordagem não leva em consideração o carácter assumidamente *teórico* de toda a filosofia de Schopenhauer nem o facto de as várias partes se articularem num todo sistemático.

Vamos ver que não pode ser traçada uma linha clara de demarcação entre uma parte “teórica” e “prática” ou “existencial” da filosofia de Schopenhauer. Embora, como referimos, o nosso objectivo não seja estudar a dimensão soteriológica da filosofia de Schopenhauer, teremos de incluir no nosso estudo uma análise dos livros III e IV de *O mundo como vontade e representação*, pois estes não se limitam a tirar as consequências “existenciais” ou “práticas” da filosofia “teórica” estabelecida nos dois

¹⁰ Segundo Welsen (1995: 159), os livros III e IV de *O mundo como vontade e representação* podem ser lidos exclusivamente como partes da doutrina da salvação (*Erlösungslehre*) de Schopenhauer.

primeiros livros, mas têm também implicações substantivas no estatuto das doutrinas estabelecidas nessas duas primeiras partes.

Refira-se, por último, que o nosso trabalho não seguirá a via histórico-genética de estabelecimento da origem e desenvolvimento das várias ideias que formam o sistema de Schopenhauer¹¹. Este desenvolvimento é, como seria de esperar, bem palpável se lermos as partes do seu espólio que correspondem ao período até 1818, isto é, os dois primeiros volumes do espólio manuscrito (HN I e HN II). Durante esse período o seu pensamento encontra-se ainda numa fase de formação e desenvolvimento que veio a cristalizar-se na forma que conhecemos das suas obras publicadas, em particular, a da primeira edição de *O mundo como vontade e representação*¹². A possibilidade de ter havido um desenvolvimento das suas ideias no período posterior a 1819, isto é, no período posterior à primeira publicação do seu sistema, é bastante mais questionável do que a referente ao período anterior, mas não deixa, no entanto, de ser defendido por alguns comentadores, apesar de Schopenhauer ter sempre mantido que o seu pensamento se manteve, no essencial, o mesmo.

Pela nossa parte, julgamos que há fortes indícios de a posição de Schopenhauer ter evoluído relativamente a alguns temas no período posterior a 1818 e, sobretudo, de ele ter sentido necessidade de enfatizar certos aspectos do seu pensamento que, na primeira edição de *O mundo como vontade e representação*, pareciam relativamente secundários. Por isso, sempre que nos depararmos com aquilo que parecem contradições de Schopenhauer, tentaremos, tanto quanto possível, ver até que ponto é possível detectar uma determinada evolução do seu pensamento relativamente ao tema. Este tipo de esclarecimentos terá, no entanto, sempre um carácter instrumental. A nossa intenção não é dar conta da génese e evolução do pensamento de Schopenhauer, mas interpretá-lo à melhor luz possível.

Os textos a interpretar e debater são, por isso, aqueles que foram publicados na sua última edição e, entre estes, sobretudo *O mundo como vontade e representação*, ao qual todos os outros devem servir de complementos, segundo a intenção expressa do autor. Todos os outros textos, nomeadamente, aqueles que se podem encontrar no espólio desempenharão um papel apenas auxiliar na nossa interpretação.

¹¹ Kamata (1988) e Schöndorf (1982) são exemplos deste tipo de abordagem.

¹² Kamata (1988: 111-128) fornece uma resenha do desenvolvimento do pensamento de Schopenhauer durante este período.

Capítulo I: Teoria do conhecimento

Vamos iniciar o estudo da noção de sujeito em Schopenhauer com a análise da sua teoria do conhecimento. Esta corresponde *grosso modo* ao tema da dissertação de Schopenhauer *Sobre a quádrupla raiz do princípio da razão suficiente* e ao primeiro livro de *O mundo como vontade e representação*.

A teoria do conhecimento de Schopenhauer é, na verdade, uma versão revista da filosofia transcendental apresentada por Kant na *Crítica da razão pura*. Por esse motivo, tal como sucedia com Kant, Schopenhauer considera que a exposição da sua filosofia do conhecimento coincide com a demonstração do idealismo transcendental – da tese de que conhecemos as coisas apenas como fenómenos e não como coisas em si. No entanto, neste primeiro capítulo da nossa dissertação, por razões de organização da exposição, deixaremos todas as questões relacionadas com o idealismo transcendental para o próximo capítulo. O primeiro capítulo constituirá, portanto, um exercício de abstracção da nossa parte, pois iremos estudar aquelas que Schopenhauer considera serem as condições de possibilidade de uma representação objectiva sem nos determos no problema do estatuto e natureza do objecto do conhecimento.

I.1 A relação entre o sujeito e o objecto

O tema da filosofia do conhecimento de Schopenhauer situa-se no domínio daquilo a que ele chama a “representação” ou o “mundo como representação”. À partida pode-se dizer que se trata do domínio da consciência ou da mente. Teremos, no entanto, oportunidade de ver que o conceito de representação contém em si mesmo uma ambiguidade que faz que Schopenhauer inclua nesse domínio não apenas aquilo que subjectivamente se apresenta à mente, como também os seus objetos como tais e até o próprio substrato “material” da representação. Esta ambiguidade do conceito de representação, que teremos oportunidade de aprofundar mais detalhadamente, tem a sua origem no modo como Schopenhauer define a sua forma mais universal.

Segundo Schopenhauer, a forma mais geral da “representação” consiste na divisão (*Zerfallen*) da consciência em dois pólos: o sujeito e o objecto. Independentemente do tipo de objecto em causa, todo o objecto como tal define-se por ser um objecto para a consciência e, portanto, um objecto por relação a um sujeito:

A nossa consciência cognitiva, apresentando-se como sensibilidade (receptividade) externa e interna, entendimento e razão, divide-se em sujeito e objecto e não contém nada para além disso.¹ (G, 27)

Vemos que Schopenhauer procura, através da sua linguagem, descrever aquilo que na tradição fenomenológica posterior a ele se veio a chamar a intencionalidade da consciência, isto é, o facto de a consciência ser sempre consciência de alguma coisa (independentemente de se tratar de algo real ou não). No entanto, a forma mais geral da consciência não implica apenas que a natureza e existência dos objectos pressupõe um sujeito cognoscente, na consciência do qual se encontram, mas também que a própria noção de consciência não é pensável sem ser por referência aos objetos de que é consciência. Os dois pólos que constituem a consciência são, segundo Schopenhauer, inseparáveis, “cada um deles apenas tem sentido e existência por relação ao outro, existem e extinguem-se em simultâneo”² (W I, 6). Eles são duas “partes essenciais, necessárias e inseparáveis” (W I, 6) do todo que é a consciência.

Sujeito e objecto são, assim, termos correlativos. O sujeito reduz-se à função de conhecer objectos ou ter consciência deles e o objecto define-se por ser algo conhecido ou estar presente na consciência de um sujeito.

A correlação entre sujeito e objecto implica, segundo Schopenhauer, que tudo aquilo que possa ser determinado como uma propriedade essencial dos objectos corresponde também a um determinado modo de conhecer específico do sujeito:

Tal como, com o sujeito, o objecto é também imediatamente posto (pois, caso contrário, a palavra não teria significado) e, de igual modo, com o objecto, o sujeito, e, por conseguinte, ser sujeito quer dizer tanto como ter um objecto, e ser um objecto quer dizer tanto como ser conhecido por um sujeito, assim também, se um objecto é

¹ “Unser erkennendes Bewußtseyn, als äußere und innere Sinnlichkeit (Receptivität), Verstand und Vernunft auftretend, zerfällt in Subjekt und Objekt, und enthält nichts außerdem.”

² “(...)jede von beiden hat nur durch und für die andere Bedeutung und Daseyn, ist mit ihr da und verschwindet mit ihr”

conhecido de um modo determinado, o sujeito é posto desse mesmo modo como cognoscente. Assim, é indiferente que eu diga que os objectos têm tais e tais determinações específicas que lhes inerem ou que o sujeito conhece de tal e tal modo; é indiferente que eu diga que os objectos podem ser divididos em tais classes ou que determinadas faculdades cognitivas são próprias do sujeito.³ (G, 142)

Cada classe de objectos está, portanto, em correlação com uma determinada faculdade cognitiva. Aliás, a classificação das faculdades do sujeito tem de ser determinada a partir da investigação das classes mais gerais de objectos:

(...) cada classe de representações existe apenas para uma determinação específica no sujeito, à qual chamamos faculdade do conhecimento.⁴ (W I, 13)

Segundo Schopenhauer, os objectos podem ser divididos em quatro grandes classes: 1) o espaço e o tempo que são objectos da intuição (*Anschauung*) pura; 2) os objectos reais, empíricos, materiais que são objectos do entendimento; 3) os actos de vontade que são objectos do sentido interno e, por fim, 4) os conceitos como objectos da razão.

Apesar de não obedecer a nenhum princípio a priori, a divisão dos objectos nestas quatro classes tem o seu fundamento na forma de todos os objectos em geral⁵. É precisamente esta forma que vamos passar a analisar na secção que se segue.

I.2 O princípio da razão suficiente

Como vimos, a divisão em sujeito e objecto constitui a forma mais geral da consciência cognitiva. Existem, no entanto, formas mais específicas da cognição. Desde

³ “Wie mit dem Subjekt sofort auch das Objekt gesetzt ist (da sogar das Wort sonst ohne Bedeutung ist) und auf gleiche Weise mit dem Objekt das Subjekt, und also Subjektseyn gerade so viel bedeutet, als ein Objekt haben, und Objektseyn so viel, als vom Subjekt erkannt werden: genau eben so nun ist auch mit einem auf irgend eine Weise bestimmten Objekt sofort auch das Subjekt als auf eben solche Weise erkennend gesetzt. Insofern ist es einerlei, ob ich sage: Die Objekte haben solche und solche ihnen anhängende und eigenthümliche Bestimmungen; oder: das Subjekt erkennt auf solche und solche Weisen: einerlei, ob ich sage: die Objekte sind in solche Klassen zu theilen; oder: dem Subjekt sind solche unterschiedne Erkenntnißkräfte eigen.”

⁴ “(...) so ist jede besondere Klasse von Vorstellungen nur für eine eben so besondere Bestimmung im Subjekt da, die man ein Erkenntnißvermögen nennt.”

⁵ Sobre este problema cf. Malter (1991: 82).

logo, os objectos têm uma forma específica que os caracteriza como objectos. Esta forma é, segundo Schopenhauer, o princípio da razão suficiente⁶.

Schopenhauer estuda o princípio da razão suficiente na primeira obra de Schopenhauer, a dissertação de 1813 *Über den vierfachen Würzel des Satzes vom zureichenden Grund*, que foi reeditada e revista com numerosos acrescentos em 1847.

A *quádrupla raiz* inicia-se com a discussão de duas leis que constituem dois princípios fundamentais metodológicos não só da obra inaugural de Schopenhauer como também de toda a sua filosofia em geral. Elas são a lei da homogeneidade e a lei da especificação. A lei da homogeneidade diz que devemos, “por meio de atenção às semelhanças e afinidades das coisas, apreender tipos, reuni-los do mesmo modo em espécies e estas em géneros até atingirmos, por fim, o conceito mais elevado que engloba tudo”⁷ (G, 1). Por outras palavras, segundo a lei da homogeneidade, devemos procurar a máxima unidade entre os nossos conceitos, isto é, procurar sempre aquilo que há de comum entre eles para, assim, os conseguir subsumir em conceitos mais gerais. Isto traduz-se no preceito de compreender a unidade na diferença. Em contrapartida, a lei da especificação exige-nos que “distingamos bem as espécies reunidas sob um conceito de género e, novamente, os tipos superiores e inferiores contidos nelas, evitando dar um salto ou mesmo subsumir os tipos inferiores, ou mesmo indivíduos, directamente sob um conceito de género.”⁸ (G, 1-2). Por outras palavras, evitar transitar do conceito do género directamente para os indivíduos que caem sob esse conceito. Isto é, devemos atender primeiro às espécies, às diferenças, que se encontram sob um determinado género e para cada nova espécie procurar de novo as sub-espécies. Na prática, a máxima da especificidade corresponde ao preceito de clarificação do conhecimento, evitando pensar sob um determinado conceito coisas demasiado diferentes e correr o risco de, por esse motivo, lhes atribuir subrepticiamente outras

⁶ A tradução literal de *Satz vom zureichenden Grunde* é “princípio do fundamento suficiente”. Preferimos, no entanto, traduzi-la por “princípio da razão suficiente”. Para além de esta ser a expressão mais corrente no léxico filosófico português, o termo “razão” pode ser usado nos vários sentidos contemplados por Schopenhauer para o termo *Grund*. De qualquer modo, nos casos em que o contexto o exigir, iremos também recorrer à tradução de *Grund* como “fundamento” e de *Satz vom Grund* como “princípio do fundamento”.

⁷ “(...) durch Aufmerken auf die Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen der Dinge, Arten erfassen, diese eben so zu Gattungen, und diese zu Geschlechtern vereinigen, bis wir zuletzt zum obersten, Alles umfassenden Begriff gelangen.”

⁸ “(...) wir die unter einem vielumfassenden Geschlechtsbegriff vereinigten Gattungen und wiederum die unter diesen begriffenen, höhern und niederern Arten wohl unterscheiden, uns hütend, irgend einen Sprung zu machen und wohl gar die niedern Arten, oder vollends Individuen, unmittelbar unter den Geschlechtsbegriff zu subsumiren”.

propriedades comuns que não possuem. Por outras palavras, trata-se do preceito de distinguir o mais possível aquilo que é diferente.

Não é por acaso que Schopenhauer começa a sua dissertação sobre o princípio da razão suficiente com a apresentação destes dois princípios ou leis. Ela corresponde, em grande parte, à aplicação destes princípios ou leis ao princípio da razão suficiente.

Do ponto de vista da lei da homogeneidade, está em causa saber o que o princípio da razão suficiente em geral exprime.

Para o formular, Schopenhauer escolhe a expressão estabelecida por Wolf: “Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit” (G, 5). Schopenhauer tradu-la do seguinte modo: “Não existe nada que não tenha uma razão pela qual existe”⁹. Assim, na sua expressão abstracta, o princípio significa que o que quer que exista tem de ter um fundamento ou razão (*Grund*) suficiente da sua existência:

O significado do princípio da razão suficiente em geral explica-se pelo facto de sempre e em todo o lado qualquer coisa só ser *por intermédio de outra*.¹⁰ (G, 158)

Esta formulação do princípio induz a ideia de que o princípio da razão suficiente é um princípio ontológico que expressa uma estrutura fundamental da realidade. Na verdade, através do princípio da razão suficiente Schopenhauer pretende expressar não só uma propriedade das coisas em geral, mas também o princípio mais fundamental do nosso modo de conhecer as coisas. É, aliás, precisamente por ele constituir o nosso modo de conhecer que se trata também de um princípio que rege todas as coisas que podemos conhecer.

É o facto de o princípio da razão suficiente constituir o nosso modo de conhecer que nos leva a sentir autorizados a perguntar “porquê” perante qualquer coisa que representemos: a pergunta “porquê” consiste precisamente na exigência de que haja uma razão suficiente, seja de um juízo, de um acontecimento, de um acto, etc. Note-se que a relação expressa pelo “porquê” é tão subjectiva como objectiva. Ela é simultaneamente a forma como explicamos as coisas e a relação na qual as coisas se encontram objectivamente. O princípio da razão suficiente exprime precisamente aquilo que, segundo Schopenhauer, sabemos a priori das coisas. É neste sentido que a sua primeira obra corresponde a uma aplicação da máxima da homogeneidade, a uma

⁹ G, 5: “Nichts ist ohne Grund warum es sey”.

¹⁰ G, 158: “Der allgemeine Sinn des Satzes vom Grunde überhaupt läuft darauf zurück, daß immer und überall Jegliches nur *vermöge eines Andern* ist”.

tentativa de reunir o diferente – os vários tipos de conhecimento a priori - no comum, numa única proposição:

Para além disto, afirmo agora que o princípio da razão suficiente é a expressão comum para todas estas formas do objecto de que estamos conscientes a priori e, por isso, que tudo aquilo que sabemos a priori nada mais é do que o conteúdo daquela proposição [o princípio da razão suficiente] e o que dela se segue, e que, portanto, nela está expresso todo o nosso conhecimento certo a priori.¹¹ (W I, 6)

O princípio da razão suficiente é, por isso, a expressão geral da relação *necessária* que liga os objectos uns aos outros. Não há nenhuma espécie de objecto que não esteja submetido a priori a esta relação, isto é, ao princípio da razão suficiente. Todo o objecto como objecto tem sempre de ter uma razão suficiente noutro:

No entanto, é um facto que *todas as nossas representações se encontram ligadas entre si em conformidade com uma lei determinável a priori quanto à forma, por intermédio da qual nada de existente por si e independente e também nada de singular e de desconexo pode ser objecto para nós*. Esta ligação é aquilo que o princípio da razão suficiente expressa na sua generalidade.¹² (G, 27)

Até aqui analisámos o significado do princípio da razão suficiente em geral. Um dos principais objectivos de Schopenhauer na sua primeira obra é, no entanto, demonstrar que a noção de razão suficiente é equívoca:

¹¹ “Ich behaupte nun überdies, daß der Satz vom Grunde der gemeinschaftliche Ausdruck für alle diese uns *a priori* bewußten Formen des Objekts ist, und daß daher Alles, was wir rein *a priori* wissen, nichts ist, als eben der Inhalt jenes Satzes und was aus diesem folgt, in ihm also eigentlich unsere ganze *a priori* gewisse Erkenntniß ausgesprochen ist”. Sobre o princípio da razão suficiente como princípio a priori cf. ainda G, 4, 27, 157-8; W I, 6, 570, 571, 573-4.

¹² “Nun aber findet sich, daß alle unsre Vorstellungen unter einander in einer gesetzmäßigen und der Form nach *a priori* bestimmbaren Verbindung stehn, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Objekt für uns werden kann. Diese Verbindung ist es, welche der Satz vom zureichenden Grund, in seiner Allgemeinheit, ausdrückt.”

não devemos falar de um fundamento [*Grund*] como tal e tão pouco existe um fundamento [*Grund*] em geral como um triângulo em geral, a não ser como um conceito abstracto adquirido através do pensamento discursivo (...).¹³ (G, 160)

É precisamente por causa da equívocidade da noção de fundamento ou razão suficiente e, conseqüentemente, do uso confuso do princípio da razão suficiente, que Schopenhauer considera tão importante que se lhe aplique a lei da especificidade, com vista a determinar que tipo de fundamento se recorre em cada caso para explicar um objecto. Isto é, o princípio da razão suficiente carecia, segundo Schopenhauer, de uma aplicação da lei da especificação com vista a discriminar as suas formas específicas conjuntamente com o âmbito da sua aplicação. A aplicação da lei da especificação visa precisamente regular o uso do princípio da razão suficiente de tal modo que cada uma das suas formas não seja aplicada a objectos que não recaiam sob a sua “legislação”.

A tese de Schopenhauer é que existem tantas formas do princípio da razão suficiente quanto classes de objectos. Assim, a cada uma das quatro classes em que se pode dividir tudo o que pode ser objecto para nós aplicar-se-á uma forma específica do princípio da razão suficiente:

As relações que estão na sua base [do princípio da razão suficiente] e que serão demonstradas mais detalhadamente no que se segue são, por isso, aquilo a que chamei a raiz do princípio da razão suficiente. No entanto, elas dividem-se, por meio de uma reflexão [*Betrachtung*] em conformidade com as leis da homogeneidade e da especificação, em determinados géneros muito diferentes uns dos outros, cujo número é passível de ser reduzido a quatro, visto que elas se guiam pelas quatro classes em que se divide tudo o que pode ser objecto para nós.¹⁴ (G, 27)

Schopenhauer usa mesmo a classificação das várias formas do princípio do fundamento suficiente como pedra de toque para a correcção da classificação das

¹³ “(...) so dürfen wir dennoch nicht von einem Grunde schlechthin sprechen, und es giebt so wenig einen Grund überhaupt, wie einen Triangel überhaupt, anders, als in einem abstrakten, durch diskursives Denken gewonnenen Begriff (...)”.

¹⁴ “Die demselben [dem Satz vom Grunde] zum Grunde liegenden, im Folgenden näher nachzuweisenden Verhältnisse sind es daher, welche ich die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde genannt habe. Diese nun sondern sich, bei näherer, den Gesetzen der Homogenität und der Spezifikation gemäß angestellter Betrachtung, in bestimmte, von einander sehr verschiedene Gattungen, deren Anzahl sich auf vier zurückführen läßt, indem sie sich richtet nach den vier Klassen, in welche Alles, was für uns Objekt werden kann, also alle unsre Vorstellungen, zerfallen”.

classes de objectos¹⁵. Pois cada uma das quatro classes de objectos define-se essencialmente pela respectiva forma do princípio da razão suficiente que se lhe aplica: “toda a existência dos objectos, na medida em que são objectos, representações e nada mais, se reduz por completo àquela relação necessária entre eles e consiste apenas nela (...)”¹⁶ (W I, 7).

Segundo a ordem que Schopenhauer apresenta como sistemática (G, 150), a primeira classe de objectos é constituída pelo espaço e pelo tempo. O princípio da razão suficiente na sua aplicação ao espaço e ao tempo toma a forma de “princípio da razão suficiente do ser” (*Satz vom zureichenden Grund des Seyns*) (G, 131). Este é, mais concretamente, a relação que se estabelece entre as partes do tempo e as partes do espaço (G, 131).

No tempo, o princípio da razão suficiente é a relação de sucessão dos instantes: “cada instante é condicionado pelo precedente; só na medida em que aquele tenha *existido*, tenha passado, *existe* o actual”¹⁷ (G, 133). Assim, as partes precedentes do tempo são a razão de ser da actual.

Relativamente ao espaço, o princípio do ser consiste na relação recíproca de condicionamento que existe entre todas as partes do mesmo. O princípio do fundamento corresponde aqui à posição relativa, isto é, à situação (*Lage*) das partes do espaço. Por isso, é indiferente, no caso do espaço, qual a parte que condiciona a outra, pois este condicionamento é recíproco. Cada posição é definida por todas as outras posições no espaço *ad infinitum* (G, 132-3).

A segunda classe de objectos é constituída pelos objectos reais da percepção intuitiva (*Anschauung*¹⁸), sendo a relação entre eles regida pelo princípio da razão

¹⁵ W I, 7: “Ich habe ferner gezeigt, daß, gemäß den Klassen, in welche die Objekte ihrer Möglichkeit nach zerfallen, jene nothwendige Beziehung, welche der Satz vom Grunde im Allgemeinen ausdrückt, in andern Gestalten erscheint; wodurch wiederum die richtige Eintheilung jener Klassen sich bewährt”.

¹⁶ “(...) das ganze Daseyn aller Objekte, sofern sie Objekte, Vorstellungen und nichts anderes sind, ganz und gar zurückläuft auf jene ihre nothwendige Beziehung zu einander, nur in solcher besteht (...)”.

¹⁷ “(...) jeder Augenblick ist bedingt durch den vorigen; nur sofern jener *war*, verflossen ist, *ist* dieser”.

¹⁸ Para Kant *Anschauung* significa uma representação imediata, directa de um objecto particular (KrV B377/A320). Este tipo de representação opõe-se precisamente à representação por intermédio de conceitos, que são representações gerais cuja referência ao objecto é mediada. Nas traduções portuguesas de Kant, é usual traduzir-se *Anschauung* por “intuição”. Sucede que, como teremos oportunidade de ver, o uso do termo em Schopenhauer envolve qualquer coisa mais do que aquilo que se encontra em Kant. Em Kant é perfeitamente possível dizer que a sensação (*Empfindung*) é *anschaulich* (intuitiva). No entanto, em Schopenhauer a *Anschauung* empírica é contraposta à mera sensação (*Empfindung*). Esta designa a mera afecção subjectiva dos órgãos dos sentidos. Para Schopenhauer não é suficiente que haja sensação para haver *Anschauung*. A sensação necessita da operação do entendimento para se tornar uma intuição (cf. infra, I.4.3). O que resulta desta operação é a percepção de um objecto no espaço. Assim, o termo *Anschauung* em Schopenhauer vem acompanhado, para além dos sentidos mencionados, da ideia de que o objecto da intuição é um objecto da percepção. Isto é algo que se sugere imediatamente na

suficiente na forma de princípio da causalidade ou, como lhe chama Schopenhauer, princípio da razão suficiente do devir. O princípio da causalidade aplica-se a mudanças de um ou vários desses objectos. Ele determina que qualquer mudança tem de ser precedida por outra mudança que é a sua causa (G, 34ss.).

A terceira classe inclui apenas um objecto: o sujeito da vontade (G, 143). O princípio da razão suficiente assume, relativamente a este, a forma de princípio da motivação e implica que todas as acções do sujeito tenham de ser determinadas previamente por um motivo, seja este uma percepção ou um pensamento (G, 144-5).

A última classe de objectos é constituída pelas representações abstractas, ou seja, os conceitos. O princípio da razão suficiente assume aqui a forma de princípio da razão suficiente do conhecer. Este rege a relação entre conceitos num juízo e determina que todos os juízos que exprimem uma verdade tenham de ter um fundamento, seja este um outro juízo ou uma percepção (G, 105).

Como vimos, o princípio da razão suficiente, tomado como um princípio geral, mais do que o princípio de que todas as coisas têm de ter uma condição necessária e suficiente da sua existência, é a expressão do nosso modo de conhecer as coisas. Ele exprime-me a condição da nossa consciência cognitiva¹⁹:

Empenhei-me (...) em mostrar que o princípio da razão suficiente é uma expressão comum para quatro relações completamente diferentes, cada uma das quais assentando numa lei particular e dada a priori (visto que o princípio da razão suficiente é sintético a priori). Relativamente a estas quatro leis, descobertas segundo o princípio da especificação, tem de se admitir segundo o princípio da homogeneidade que, assim como coincidem numa expressão comum, têm também a sua origem numa mesma condição fundamental [*Urbeschaffenheit*] da nossa faculdade de conhecer como raiz comum das mesmas (...).²⁰ (G, 157-8)

leitura do texto em Alemão, uma vez que o verbo *anschauen* do qual provém o substantivo *Anschauung* significa precisamente “olhar” ou “ver”. Tendo isto em consideração, iremos traduzir o termo por “intuição”, “percepção” ou até “percepção intuitiva”, segundo a conotação que adquire no contexto respectivo. De todo o modo, não deixaremos, tratando-se de um termo técnico de Schopenhauer, de assinalar a palavra no original entre parêntesis rectos.

¹⁹ Hamlyn (1980: 13, 31), Kamata (1988: 135-6) e Welsen (1995: 178) chamam a atenção para o facto de a “raiz” do princípio da razão suficiente” se referir, mais do que às suas quatro formas concretas, à própria natureza da nossa cognição.

²⁰ “Ich habe mich bestrebt, (...) zu zeigen, daß der Satz vom zureichenden Grund ein gemeinschaftlicher Ausdruck sei für vier ganz verschiedene Verhältnisse, deren jedes auf einem besonderen und (da der Satz vom zureichenden Grund ein synthetischer *a priori* ist) *a priori* gegebenen Gesetze beruht, von welchen vier, nach dem Grundsatz der Spezifikation gefundenen, Gesetzen, nach dem Grundsatz der Homogenität angenommen werden muß, daß, so wie sie in einem gemeinschaftlichen Ausdruck

O princípio da razão suficiente é a forma de todos os objectos como tais, ou seja, é a condição necessária e suficiente segundo a qual algo pode ser objecto. Tudo aquilo que é objecto tem de ter uma razão suficiente da sua existência e vice-versa. Visto que esta condição é imposta pela natureza da nossa consciência, os objectos como tais também não são algo que possa existir independentemente da nossa consciência cognitiva.

As formas a priori dos objectos (as quatro formas do princípio da razão suficiente) não constituem somente as propriedades essenciais de todos os objectos como objectos, mas “podem também ser descobertas e totalmente conhecidas sem o conhecimento do próprio objecto, partindo do sujeito (...)”²¹ (W I, 6). Elas são definidas por Schopenhauer como limites comuns ao sujeito e ao objecto²². O seu estatuto é tão objectivo como subjectivo.

No entanto, o âmbito de aplicação do princípio da razão suficiente estende-se apenas ao correlato objectivo da consciência, mas não à própria consciência como tal. Quer dizer, o princípio da razão suficiente estabelece a conexão necessária entre os objectos, mas não pode ser aplicado à relação entre o sujeito e o objecto, ou seja, não pode ser aplicado à própria consciência, entendida como o todo sujeito-objecto.

Esta última ideia traduz-se também no facto de o princípio da razão suficiente não ser a forma mais primordial de toda e qualquer consciência, pois ele pressupõe a forma universal de toda a consciência cognitiva, a relação sujeito-objecto. Pelo contrário, esta última não pressupõe o princípio da razão suficiente. A forma da consciência em geral, a divisão em sujeito e objecto, tem, portanto, um estatuto mais primordial do que aquele princípio:

(...) e se cada uma destas formas que identificámos como outras tantas configurações particulares do princípio da razão suficiente vale apenas para uma classe particular de objectos, a divisão em sujeito e objecto, pelo contrário, é a forma comum a todas aquelas classes; é aquela forma sob a qual qualquer representação, qualquer que seja a

zusammentreffen, sie auch aus einer und derselben Urbeschaffenheit unsers ganzen Erkenntnißvermögens, als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel, entspringen (...).”

²¹ “(...) die (...) Formen alles Objekts (...) auch ohne die Erkenntniß des Objekts selbst, vom Subjekt ausgehend gefunden und vollständig erkannt werden können (...)”

²² Cf. W I, 6, 30, 142 e 499; cf. ainda HN I, 350, 361-2.

sua espécie, abstracta ou intuitiva, pura ou empírica, é de todo possível ou pensável.²³
(W I, 3)

O carácter primordial do princípio da relação entre o sujeito e o objecto como forma da consciência significa também que é pensável uma consciência cognitiva que não representasse objectos segundo o princípio da razão suficiente, mas o inverso não é o caso. Veremos, no cap. VI, como é que Schopenhauer faz uso dessa possibilidade.

Vamos agora, nas próximas secções, analisar detalhadamente a constituição da objectividade a partir da consideração do contributo de cada uma das faculdades cognitivas do sujeito.

I.3 O espaço e o tempo como intuições puras

O espaço e o tempo contêm tudo aquilo que podemos saber a priori de objectos, uma vez Schopenhauer rejeita as categorias de Kant e a única forma do entendimento puro que sobrevive da tábua das categorias, a causalidade é, como teremos oportunidade de ver, um produto da reunião entre o espaço e o tempo (cf. infra, I.4.4). Pelo contrário, no que diz respeito à doutrina da sensibilidade pura²⁴, a doutrina de Schopenhauer é essencialmente a mesma que Kant apresentara na *Crítica da razão pura*, em particular na secção "Estética transcendental":

A estética transcendental é uma obra tão extraordinariamente meritória que ela sozinha bastaria para eternizar o nome de Kant. As suas demonstrações têm uma tão grande capacidade de persuasão que eu tomo os seus teoremas como verdades irrefutáveis.²⁵
(W I, 518)

²³ "(...) und wenn jede dieser Formen, welche alle wir als so viele besondere Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkannt haben, nur für eine besondere Klasse von Vorstellungen gilt; so ist dagegen das Zerfallen in Objekt und Subjekt die gemeinsame Form aller jener Klassen, ist diejenige Form, unter welcher allein irgend eine Vorstellung, welcher Art sie auch sei, abstrakt oder intuitiv, rein oder empirisch, nur überhaupt möglich und denkbar ist"

²⁴ Schopenhauer resolveu manter o termo "sensibilidade pura" que é usado por Kant. Apesar disso, Schopenhauer critica o seu uso como inadequado por o conceito de "sensibilidade" pressupor o conceito de corpo e, portanto, também o de matéria (W I, 13).

²⁵ "Die transscendentale Aesthetik ist ein so überaus verdienstvolles Werk, daß es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen. Ihre Beweise haben so volle Ueberzeugungskraft, daß ich die Lehrsätze derselben den unumstößlichen Wahrheiten beizähle (...)." Cf. ainda, W I, 519: "Von den Lehren der transscendentale Aesthetik wüßte ich daher nichts hinwegzunehmen, nur Einiges hinzusetzen." Só que aquilo que Schopenhauer tem a acrescentar não diz respeito ao cerne da estética transcendental, mas

Dado que Schopenhauer adere sem nenhuma reserva às teses de Kant, ele exime-se de as apresentar de novo na sua obra publicada²⁶. Vamos, por isso, limitar-nos a uma exposição breve da teoria de Kant acerca do espaço e do tempo, que servirá também de introdução às secções que se seguem²⁷.

Para Kant, a intuição (*Anschauung*) é a faculdade de representar objectos singulares de forma imediata (KrV B 33/A 19). A intuição contrapõe-se ao pensamento, que representa objectos de forma mediada, isto é, através de representações gerais ou conceitos. A intuição empírica representa os objectos através do modo como somos afectados por eles, isto é, através da sensação (KrV B 34/A 19-20). Além da intuição empírica possuímos ainda uma intuição pura, isto é, uma intuição a priori de objectos. Os objectos que intuimos a priori são precisamente o espaço e o tempo.

Segundo Kant, não haveria nenhum outro modo de explicar o facto de intuirmos o espaço e o tempo sem recurso à experiência se o espaço e o tempo não fossem, para além de intuições puras, formas da nossa intuição (KrV B 41; Prol 51-2)²⁸. É, aliás, por isso que todas as proposições relativas ao espaço e ao tempo puros valem também para os objectos empíricos (objectos que se encontram no espaço e no tempo).

O espaço é a forma do sentido externo, isto é, a forma da intuição de objectos diferentes de nós mesmos (exteriores a nós). O tempo é a forma do sentido interno, isto é, a forma de intuição de nós mesmos e dos nossos estados. Isto não significa que o tempo se aplique só aos fenómenos internos e não aos externos. Visto que todos os fenómenos externos são indirectamente também fenómenos do sentido interno, o tempo é a forma da intuição de todos os objectos dos sentidos, sejam eles internos ou externos (KrV B 50/A 34).

A “exposição metafísica” é a secção da “Estética transcendental” onde Kant procura demonstrar que o espaço e o tempo são, de facto, intuições puras. Visto que os

apenas às consequências que, segundo ele, a mesma tem no que diz respeito ao método de prova na Geometria (W I, 519).

²⁶ Schopenhauer expõe as teses de Kant relativas à intuição pura do espaço e do tempo nas *Vorlesungen*. Cf. Vo I, 132-134, 141-156.

²⁷ Sobre a Estética Transcendental de Kant cf. Allison, 1983; Kitscher, 1990 e

²⁸ Se, para Schopenhauer, as formas da intuição são *ipso facto* objectos da intuição, em Kant elas só são objectificadas como tal quando o entendimento exerce a sua função de unificação do diverso puro do espaço e do tempo. Cf. KrV B 160, onde espaço e tempo, na medida em que são objectificados, são chamados “intuições formais”. Para a crítica de Schopenhauer à tese de Kant de que o diverso da intuição pura necessita ser reunido cf. W I, 530. Sobre a diferença entre as concepções de Schopenhauer e Kant relativamente à intuição do espaço e do tempo como objectos formais cf. Koßler (1990: 100-1).

argumentos usados quer para um quer para outro são bastante similares, vamos seguir a argumentação das duas exposições metafísicas em simultâneo.

Em primeiro lugar, Kant argumenta que o espaço e o tempo não são representações extraídas da experiência. A experiência de objectos exteriores ao sujeito e também exteriores uns aos outros, quer dizer, situados em diferentes lugares, já pressupõe a representação do espaço (KrV B 38/A 23); assim também a experiência da sucessão e simultaneidade dos objectos já pressupõe a representação do tempo (KrV B 46/A 30). Para além disso, segundo Kant, podemos representar um espaço e um tempo sem objectos, mas nenhum objecto que não esteja no espaço e no tempo (KrV B 38-9/A 24, B 46/A 31). Se o espaço e o tempo fossem meros conceitos de relações entre as coisas, como defendia Leibniz, não seria possível representar o espaço e o tempo sem as coisas que se encontram neles.

Para além de argumentar que o espaço e o tempo são representados independentemente da experiência, a priori, Kant tenta também demonstrar que a sua representação é intuitiva e não conceptual. O espaço e o tempo são representações singulares, representações de um único objecto e não representações gerais de uma nota comum, de algo que possa ser uma propriedade de muitas coisas diferentes. Isto porque só existe um espaço e um tempo; todos os espaços e tempos diferentes são partes deste espaço único e daquele tempo único respectivamente. Quer dizer, o espaço e o tempo como um todo não são agregados constituídos pelas suas partes; estas já pressupõem aquelas totalidades, de tal modo que a representação de cada uma delas envolve já a representação de todo o espaço e de todo o tempo respectivamente. Os diferentes espaços e os diferentes tempos são apenas limitações de um único espaço e de um único tempo (KrV B 39/A 24-5, B 47/A 31). Por outras palavras, as partes do espaço e do tempo não se encontram *sob* os conceitos gerais de espaço e de tempo, do mesmo modo que todos os seres humanos são subsumidos *sob* o conceito de “ser humano”, mas sim *no* espaço e *no* tempo.

Um exemplo a que Kant recorre frequentemente (Prol 58-9), e que Schopenhauer também usa por vezes, para demonstrar que a nossa representação do espaço é intuitiva, é o da percepção de objectos idênticos que podem ser postos no lugar um do outro. Trata-se de objectos que apresentam uma diferença que não é conceptual, isto é, não diz respeito ao conjunto de predicados que os define, mas meramente espacial. Kant quer mostrar, através da análise deste tipo de objectos, que a sua determinação espacial é irredutível à sua identidade conceptual e que, portanto, só pode

ser intuída. Este é o caso da diferença entre a luva esquerda e a luva direita. Ambas possuem as mesmas determinações, os mesmos predicados e, no entanto, são incongruentes: não podemos calçá-las trocadas. É também devido ao facto de o espaço e o tempo serem intuições que não se pode explicar por via conceptual o que é a esquerda e a direita, o "em cima" e o "em baixo". Estas determinações espaciais são representadas de forma imediata (intuitivamente) e são irreduzíveis à representação conceptual.

Por último, só o facto de o espaço e o tempo serem intuições (puras) é que explica que os representemos como quantidades infinitas (KrV B 39-40/A 25, B 47-8/A 32). Cada parte do espaço e cada parte do tempo pressupõem todas as outras, isto é, cada uma das partes pressupõe o espaço e o tempo como um todo, uma vez que cada uma delas é apenas um determinado recorte deles. Se o espaço e o tempo como um todo fossem conceitos gerais abstraídos a partir das suas partes, nunca os representaríamos como infinitos, porque, na formação de conceitos, a representação das partes precede a representação do todo.

É também pelo facto de o espaço e o tempo serem intuições puras que se explica a possibilidade de fazermos juízos sintéticos a priori acerca deles – juízos em que há uma relação necessária entre dois conceitos sem que, contudo, o predicado esteja contido no conceito do sujeito. Todas as proposições da geometria euclideana são juízos sintéticos a priori relativos ao espaço. Existem também juízos sintéticos a priori relativos ao tempo como “dois tempos diferentes são sucessivos e não simultâneos” ou as operações aritméticas. Ora, todas as proposições como as da geometria, ou aquelas que acabámos de ver, implicam a intuição pura do espaço ou do tempo. Em primeiro lugar, elas não resultam da mera análise de conceitos; por exemplo, o conceito de linha recta não contém o predicado de ser o percurso mais curto entre dois pontos; de igual modo, o conceito de $5+7$ não inclui o conceito de 12. É necessário, portanto, recorrer à intuição do espaço ou do tempo respectivamente para transitar de um dos termos para o outro. Se esta intuição fosse empírica, a relação entre o sujeito e o predicado nunca seria necessária. Deste modo, só o facto de as intuições do espaço e do tempo serem puras é que explica a possibilidade da geometria, das proposições relativas ao tempo e da aritmética.

I.4 O entendimento e o complexo de objectos espaço-temporais

I.4.1 A constituição da realidade empírica

A classe de objectos que se segue às intuições puras, segundo a ordem sistemática, é constituída pelas representações “empíricas, completas e intuitivas” (G, 28):

Elas são intuitivas [*anschauliche*] por contraposição às representações meramente pensadas, os conceitos abstractos; são completas porque, segundo a distinção de Kant, contêm não só a componente formal dos fenómenos, mas também a material; são empíricas em parte porque não resultam de uma mera ligação de pensamentos [*Gedankenverknüpfung*], tendo a sua origem numa estimulação [*Anregung*] da sensação [*Empfindung*] do nosso corpo senciente, para o qual remetem constantemente como autenticação da sua realidade; em parte também porque estão ligadas, em conformidade com as leis do espaço, do tempo e da causalidade, àquele complexo sem princípio nem fim que forma a nossa realidade empírica.²⁹ (G, 28)

Estas representações correspondem aos “objectos da intuição empírica” de Kant.

A componente formal desta classe de objectos é constituída precisamente pelo espaço e pelo tempo (G, 29). No entanto, ao contrário do que sucedia na classe anterior, o espaço e o tempo não são agora percebidos ou intuídos por si mesmos, em separado, mas sim como reunidos. A reunião do espaço e do tempo é mesmo a condição formal da representação dos objectos desta classe:

As representações empíricas que fazem parte do complexo de realidade regido por leis aparecem [*erscheinen*], contudo, em ambas as formas simultaneamente e a *reunião íntima* de ambas é até condição da realidade, que se gera de certo modo como um produto a partir dos seus factores.³⁰ (G, 29)

²⁹ “Sie sind anschauliche, im Gegensatz der bloß gedachten, also der abstrakten Begriffe; vollständige, sofern sie, nach Kant’s Unterscheidung, nicht bloß das Formale, sondern auch das Materiale der Erscheinungen enthalten; empirische, theils sofern sie nicht aus bloßer Gedankenverknüpfung hervorgehn, sondern in einer Anregung der Empfindung unsers sensitiven Leibes ihren Ursprung haben, auf welchen sie, zur Beglaubigung ihrer Realität, stets zurückweisen; theils weil sie, gemäß den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität im Verein, zu demjenigen end- und anfangslosen Komplex verknüpft sind, der unsere empirische Realität ausmacht”.

³⁰ “Die empirischen, zum gesetzmäßigen Komplex der Realität gehörigen Vorstellungen erscheinen dennoch in beiden Formen zugleich und sogar ist eine *innige Vereinigung* beider die Bedingung der Realität, welche aus ihnen gewissermaßen wie ein Produkt aus seinen Faktoren erwächst.”

A reunião do espaço e do tempo é necessária, pois, segundo Schopenhauer, só através dela podemos representar a permanência na mudança, que é o que que, segundo Schopenhauer, caracteriza os objectos “empíricos, completos e perceptíveis”.

No mero espaço, todas as relações são de contiguidade (*Nebeneinander*), não havendo nenhum “antes, depois ou agora”³¹ (W I, 11), e, portanto, não é possível a representação nem da mudança nem da simultaneidade. No mero tempo, todas as relações são sucessivas, não sendo possível, portanto, representar a simultaneidade. Daqui segue-se, segundo Schopenhauer, que a representação da simultaneidade só é possível através da reunião do espaço e do tempo, pois duas representações só são simultâneas quando ocupam espaços diferentes ao mesmo tempo. A simultaneidade, por sua vez, é a condição da representação da mudança daquilo que permanece, porque “a permanência de um objecto só é percebida [*erkennt*] através do contraste da alteração [*Wechsel*] de outros que existem *ao mesmo tempo* que ele [*mit ihm zugleich sind*]”³² (G, 29).

Deste modo, Schopenhauer crê estar a demonstrar duas teses bastante importantes. A primeira é que a realidade empírica não é simplesmente dada com a sensação, ela implica uma operação do intelecto, que consiste precisamente na reunião do espaço e do tempo. A segunda é que esta operação do intelecto não envolve conceitos do entendimento, podendo-se explicar exclusivamente a partir das intuições puras do espaço e do tempo. Teremos oportunidade de analisar, em mais detalhe, esta operação do entendimento mais abaixo na secção I.4.3.

À semelhança do que sucede com o espaço e o tempo intuídos de forma pura, a sua reunião constitui, para usar um termo da primeira edição da dissertação, um “todo da experiência” (Diss, 21, 23). Isto é, a reunião do espaço e do tempo forma um complexo espaço-temporal, uma “representação total (...) da qual todas as representações singulares pertencentes a esta classe são partes”³³ (G, 30). Este complexo tem “limites problemáticos” (G, 30), porque, tal como o espaço e o tempo, é potencialmente infinito.

³¹ “(...) nach, vor oder jetzt (...)”

³² “Das *Beharren* eines Objekts wird daher nur erkannt durch den Gegensatz des *Wechsels* anderer, die mit ihm *zugleich* sind”.

³³ “(...) eine gesammte Vorstellung (...), von dem alle einzelnen, dieser Klasse angehörigen Vorstellungen Theile sind (...)”. Cf., ainda, G, 31.

A ideia de que a reunião do espaço e do tempo gera a realidade “como um produto a partir dos seus factores” parece implicar que os objectos no espaço e no tempo, são de algum modo, criados por essa reunião. Desse modo, a realidade seria o produto da reunião de objectos a priori, como são o espaço e o tempo e, como tal, teria um estatuto a priori. No entanto, Schopenhauer critica Fichte precisamente por ter esbatido a diferença entre a priori e a posteriori e ter tentado derivar a priori o conteúdo da experiência (W I, 517). Para além disso, contrariamente ao espaço e ao tempo como objectos da intuição pura, que são objectos meramente formais, os objectos desta classe incluem também uma componente material. Com efeito, o espaço e o tempo não são aqui objectos intuídos de modo puro. Enquanto na intuição pura, o espaço e o tempo são representados como vazios, como objectos da percepção eles são representados como preenchidos (G, 29). O seu conteúdo (*Inhalt* ou *Gehalt*) é a matéria³⁴. Esta é a “perceptibilidade” (*Wahrnehmbarkeit*) do espaço e do tempo³⁵.

Note-se que o preenchimento do espaço e do tempo tem como condição a afecção do corpo senciente, isto é, a sensação. A sensação não deve, no entanto, ser confundida com a matéria. A sensação tem um estatuto meramente subjectivo, enquanto a matéria constitui o seu correlato objectivo³⁶ (cf. infra, 1.4.2).

A faculdade subjectiva que é correlativa à representação da realidade empírica é, segundo Schopenhauer, o entendimento (W I, 13). Toda a natureza do entendimento esgota-se numa única função, que consiste na capacidade de conhecer nexos causais:

Ele não é nada para além disso. Conhecer a causalidade é a sua única função, o seu único poder [*Kraft*], e este é um poder imenso, que abrange muitas coisas e tem diversas aplicações, sem que deixe de ser inegável a identidade de todas as suas manifestações.³⁷
(W I, 13)

É a aplicação da causalidade por parte do entendimento que reúne as representações do espaço e do tempo e permite, assim, representar a realidade empírica³⁸. A ideia de Schopenhauer é que a causalidade não seria necessária nem teria

³⁴ Cf. W I, 9-10; W II, 347; E, 27.

³⁵ Cf. G, 29, 130 e W I, 9-10, 589.

³⁶ “Der *Gehalt* dieser Formen ist das, was der Empfindung in uns korrespondirt, was eigentlich in Raum und Zeit *wahrgenommen* wird, mittelst der äußern Sinne, die *Materie*.” (Vo I, 151)

³⁷ “Kausalität erkennen ist seine einzige Funktion, seine alleinige Kraft, und es ist eine große, Vieles umfassende, von mannigfaltiger Anwendung, doch unverkennbarer Identität aller ihrer Aeußerungen”.

³⁸ Cf. G, 29-30; W I, 10-11, 561, 582; P II, 287 e HN I, 196, 201-2.

qualquer significado se o espaço e o tempo existissem apenas por si próprios. A causalidade só tem significado porque a reunião do espaço e do tempo gera uma realidade nova: o complexo espaço-temporal. Ela é a regra à qual as mudanças das partes do complexo espaço-temporal estão submetidas. Note-se que a mudança (*Veränderung*) de estados não é equivalente à variação (*Wechsel*) de estados. Esta última é a mera sucessão e é, portanto, um conceito meramente temporal. A mudança, pelo contrário, é mais do que mera sucessão e envolve a reunião do espaço e do tempo:

Ora, o princípio da causalidade obtém o seu sentido e necessidade pelo facto de a essência da mudança não consistir na mera sucessão dos estados em si, mas antes no facto de *no mesmo lugar* do espaço existir agora *um* estado e em seguida *outro* e de em *um* mesmo tempo determinado existir *aqui* um estado e *ali* outro: somente esta limitação recíproca do espaço e do tempo, um através do outro, dá sentido e necessidade a uma regra em conformidade com a qual a mudança tem de decorrer. O que é determinado pelo princípio da causalidade não é a sucessão de estados somente no tempo, mas esta sucessão em relação a um determinado espaço e não é a existência dos estados num determinado lugar, mas neste lugar num determinado tempo.³⁹ (W I, 11).

I.4.2 A presença imediata das representações e o corpo como objecto imediato

Previamente à reunião do espaço e do tempo por parte do entendimento, o sujeito representa algo apenas em sucessão, no mero fluxo do tempo. Estas representações são “imediatamente presentes” ao sujeito:

Ora, porque, a despeito desta reunião das formas do sentido interno e externo, através do entendimento, na representação da matéria e, por conseguinte, na representação de um mundo exterior permanente, o sujeito conhece *de forma imediata* apenas através do *sentido interno*, por o sentido externo ser de novo objecto do interno e este percepcionar de novo as percepções daquele, o sujeito, no que diz respeito à *presença imediata* das representações na sua consciência, permanece submetido apenas às condições do tempo como forma do sentido interno; portanto só lhe pode ser presente *uma* representação distinta de cada vez, ainda que esta possa ser muito composta. Que as representações sejam *imediatamente presentes* significa que elas não são conhecidas apenas na reunião do tempo e do espaço realizada pelo entendimento (...) numa representação completa da

³⁹ “Was durch das Gesetz der Kausalität bestimmt wird, ist also nicht die Succession der Zustände in der bloßen Zeit, sondern diese Succession in Hinsicht auf einen bestimmten Raum, und nicht das Daseyn der Zustände an einem bestimmten Ort, sondern an diesem Ort zu einer bestimmten Zeit.”

realidade empírica, mas que elas são também conhecidas como representações do sentido interno no mero tempo e, em particular, no ponto de indiferença entre os seus dois sentidos divergentes, que se chama *presente*.⁴⁰ (G, 30-1)

As representações imediatamente presentes ao sujeito encontram-se no fluxo interno da consciência⁴¹. Estas incluem não só todas as representações não objectivas, isto é, aquelas que não fazem parte do complexo espaço-temporal da realidade empírica, tais como a memória, as fantasias, os sonhos, os objectos da imaginação, mas também todas as representações dos objectos do complexo espaço-temporal percebidos a cada momento e, portanto, imediatamente presentes.

Ao contrário das primeiras, que são representações geradas pela faculdade cognitiva, a representação imediata dos objectos do complexo espaço-temporal tem como condição a afecção dos órgãos dos sentidos: “a condição (...) da presença imediata de uma representação desta classe é a sua acção causal [*kausale Einwirkung*] sobre os nossos sentidos, portanto sobre o nosso corpo”⁴² (G, 31).

O corpo é, portanto, uma das condições da constituição dos objectos da intuição empírica⁴³. Sendo a representação destes últimos mediada pelo corpo, este tem de ser representado previamente à constituição do complexo espaço-temporal. Por esse motivo, Schopenhauer diz que o corpo é o objecto imediato do sujeito⁴⁴.

O corpo como objecto imediato tem, no entanto, um estatuto problemático. A expressão “objecto imediato” é introduzida na primeira obra de Schopenhauer, a dissertação de 1813 (Diss, 26). No entanto, em *O mundo como vontade e representação I*, Schopenhauer diz que a atribuição do estatuto de objecto ao corpo tem algo de impróprio (W I, 23). Isto porque “através deste conhecimento imediato do corpo, que

⁴⁰ “Weil nun aber, ungeachtet dieser Vereinigung der Formen der innern und äußern Sinnes, durch den Verstand, zur Vorstellung der Materie und damit zu der einer beharrenden Außenwelt, das Subjekt *unmittelbar* nur durch den *innern Sinn* erkennt, indem der äußere Sinn wieder Objekt des innern ist und dieser die Wahrnehmungen jenes wieder wahrnimmt, das Subjekt also in Hinsicht auf die *unmittelbare Gegenwart* der Vorstellungen in seinem Bewusstseyn, den Bedingungen der Zeit allein, als der Form des *innern Sinnes*, unterworfen bleibt; so kann ihm nur *eine* deutliche Vorstellung, wiewohl dieser sehr zusammengesetzt seyn kann, auf Ein Mal gegenwärtig seyn. Vorstellungen sind *unmittelbar gegenwärtig* heißt: sie werden nicht nur in der vom Verstand (...) vollzogenen Vereinigung der Zeit und des Raums zur Gesamtvorstellung der empirischen Realität, sondern sie werden als Vorstellungen des innern Sinnes in der bloßen Zeit erkannt und zwar auf dem Indifferenzpunkt zwischen den beiden auseinandergehenden Richtungen dieser, welcher *Gegenwart* heißt.”

⁴¹ Embora noutro contexto Schopenhauer identifique o sentido interno exclusivamente com a representação interna dos actos da vontade (cf. *infra*, cap. III).

⁴² “Die (...) Bedingung zur unmittelbaren Gegenwart einer Vorstellung dieser Klasse ist ihre kausale Einwirkung auf unsere Sinne, mithin auf unsern Leib (...).”

⁴³ Cf. W I, 23, onde se diz que o corpo é uma condição do conhecimento.

⁴⁴ Cf. W I, 5-6, 13, 22-23 e G, 30-31.

precede a aplicação do entendimento e que consiste na mera sensação [*sinnliche Empfindung*], o corpo não se apresenta realmente como um objecto”⁴⁵ (W I, 23). O acesso às afecções do corpo é “apenas uma consciência indistinta, vegetal, das modificações do objecto imediato”⁴⁶ (W I, 13-14). Por isso, o corpo só é verdadeiramente objecto quando, por exemplo, vejo as suas partes ou as toco⁴⁷, isto é, quando se apresenta como qualquer outro objecto exterior.

Como objecto imediato, o corpo é objecto não do sentido externo, mas sim do sentido interno⁴⁸:

A sensação nos órgãos dos sentidos permanece mera sensação tanto quanto qualquer outra no interior do nosso corpo, por conseguinte essencialmente subjectiva, algo cujas modificações chegam à consciência de forma imediata meramente na forma do sentido interno, ou seja, somente no tempo, quer dizer, sucessivamente.⁴⁹ (G, 52)

A atribuição do corpo senciente ao sentido interno pode causar alguma perplexidade, pois através do corpo senciente temos acesso a sensações provenientes de objectos exteriores a nós e não aos nossos estados mentais internos. Esta dificuldade pode ser, no entanto, removida, se tivermos em conta que Schopenhauer diz que o sentido externo é, de novo, objecto do interno (G, 30-1). Assim, o corpo senciente ou o “objecto imediato” como sentido externo e, tanto quer dizer, as sensações por ele recebidas, é também um objecto imediato da mente⁵⁰.

Refira-se que, se, por um lado, o corpo como ponto de partida da percepção não é um objecto espaço-temporal em sentido próprio, por outro lado, ele integra também o

⁴⁵ “ (...) durch diese unmittelbare Erkenntniß des Leibes, welche der Anwendung des Verstandes vorhergeht und bloße sinnliche Empfindung ist, steht der Leib selbst nicht eigentlich als Objekt da”. Cf. ainda G, 84.

⁴⁶ “nur ein dumpfes, pflanzenartiges Bewußtseyn der Veränderungen des unmittelbaren Objekts.”

⁴⁷ Cf. G, 84, W I, 24.

⁴⁸ Veremos que a atribuição do corpo senciente ou dos seus estados ao sentido interno é problemática, uma vez que Schopenhauer vai defender que a vontade e as suas modificações esgotam todo o seu conteúdo (cf. infra, cap. III).

⁴⁹ “Die Empfindung in den Sinnesorganen (...) bleibt bloße Empfindung, so gut wie jede andere im Innern unsers Leibes, mithin etwas wesentlich Subjektives, dessen Veränderungen unmittelbar bloß in der Form des *innern* Sinnes, also der Zeit allein, d. h. successiv, zum Bewußtseyn gelangen.”

⁵⁰ Schöndorf (1982: 145ss.) sustenta que o corpo como objecto imediato é equivalente ao sentido externo. É esta equivalência que permite perceber que o sentido externo (o corpo como objecto imediato) seja o objecto do sentido interno. O corpo como objecto imediato ocupa, por isso, segundo Schöndorf, um lugar intermédio e mediador entre o sentido interno e os objectos externos. Malter (1991: 113) realça também o carácter do corpo como algo de intermédio (*Zwischending*) entre a mera sensação e os objectos em sentido próprio.

complexo espaço-temporal de objetos empíricos. O seguinte passo das *Vorlesungen* é bem explícito a esse respeito:

(...) esta presença imediata depende das acções causais (Einwirkungen) que o objecto imediato, tal como todos os outros objectos, sofre segundo o princípio da causalidade; ela está também envolvida no todo da experiência que é ligado pelo princípio da causalidade.⁵¹ (Vo I, 246)

Quer dizer, a sensibilidade não é uma coisa diferente do acontecimento objectivo da afecção do corpo por outros corpos. Ela não é anterior ou independente do pressuposto da sua realização material, neste caso, a sua “materialização” num determinado organismo⁵². Esta ideia é confirmada, por exemplo, pelo facto de, na descrição da visão, Schopenhauer identificar a sensação visual com a imagem produzida pelo objecto na retina (G, 57-8).

Assim, o facto de o corpo como senciante não estar constituído objectivamente não significa que ele seja coisa diferente do corpo que se apresenta como objecto no espaço e no tempo⁵³. A distinção entre o corpo como objecto mediado e imediato não é uma distinção ontológica, uma distinção entre dois objectos ou tipos de objectos diferentes. Ela tem, antes, o estatuto de uma distinção fenomenológica entre dois tipos diferentes de acesso ao corpo. Se, por um lado, temos um acesso mediado ao nosso

⁵¹ “(...) diese unmittelbare Gegenwart hängt ab von den Einwirkungen die das unmittelbare Objekt, gleich andern Objekten gemäß dem Gesetz der Kausalität erfährt, ist also selbst mit in das Ganze der Erfahrung, welches das Gesetz der Kausalität verknüpft, verflochten”.

⁵² Ver a este propósito a crítica de Schopenhauer ao uso que Kant faz do termo *Sinnlichkeit* (sensibilidade): “Das subjektive Korrelat von Zeit und Raum für sich, als leere Formen, hat Kant reine Sinnlichkeit gennant, welcher Ausdruck (...) beibehalten werden mag; obgleich er nicht recht paßt, da Sinnlichkeit schon Materie voraussetzt” (W I, 13). A pertença do corpo como objecto imediato ao complexo da realidade empírica desempenha também um papel central na crítica que Schopenhauer faz ao modo como Kant tenta demonstrar que o princípio da causalidade tem o carácter de um conhecimento a priori (cf. G, 85-93). Kant tenta mostrar que há uma diferença entre uma sucessão subjectiva e uma sucessão objectiva das representações, sendo que esta tem como condição de possibilidade a aplicação do princípio da causalidade. Uma sucessão subjectiva é aquela em que podemos inverter a ordem das representações, por exemplo, quando olhamos uma casa de baixo para cima ou de cima para baixo. Na sucessão objectiva, a ordem aparece como determinada e necessária, por exemplo no percurso que um barco faz no rio. Segundo Schopenhauer, Kant não percebeu que, quando olho para uma casa de baixo para cima ou de cima para baixo, a sucessão é também *objectiva*, pois trata-se da representação das diferentes relações entre dois objectos, os meus olhos e a casa.

⁵³ Schöndorf (1982: 198) chama a atenção para o facto de Schopenhauer ter tomado sempre a identificação do corpo como objecto imediato e o corpo como objecto mediado como evidente por si mesma. Ele argumenta, no entanto, que este não é necessariamente um ponto fraco de Schopenhauer, uma vez que é essa identificação que faz jus à experiência do nosso próprio corpo. Kamata (1988: 147-8) sustenta também que existe uma identidade entre o corpo como objecto imediato e mediado e que Schopenhauer não procura demonstrá-la. Vamos voltar ao problema da ligação entre a experiência interna e externa do corpo no cap. III, no contexto da análise da identificação do corpo com a vontade.

próprio corpo quando o percebemos no espaço como objecto público, temos, por outro lado, um acesso imediato a esse mesmo corpo através da componente de sensação que integra toda a percepção objectiva.

I.4.3 A teoria da percepção

Apesar de a natureza do entendimento consistir na percepção de nexos causais, ele tem diferentes gradações, aplicações e manifestações. Assim, segundo Schopenhauer, a actividade do entendimento manifesta-se, por exemplo, na descoberta de leis da natureza, na invenção de máquinas e artefactos, em conspirações, etc. (W I, 25-26). No entanto, entre todas estas manifestações do entendimento, a mais fundamental e aquela da qual todas as outras são um desenvolvimento, é “a percepção [*Anschauung*] do mundo real: esta consiste, sem excepção, no conhecimento do efeito a partir da causa: por esse motivo, toda a percepção é intelectual”⁵⁴ (W I, 13).

Toda a percepção é intelectual porque a afecção dos órgãos dos sentidos não é suficiente para produzir uma representação objectiva, isto é, de objectos exteriores ao corpo senciente:

Tem de se ter sido abandonado por todos os deuses para se imaginar que o mundo perceptível [*anschauliche Welt*] aí fora (...) existiria de modo totalmente objectivo-real sem a nossa contribuição e, em seguida, através da mera sensação [*Sinnesempfindung*] chegaria à nossa cabeça, onde agora se apresentaria de novo tal como lá fora. Pois quão pobre é a sensação! Mesmo nos órgãos dos sentidos mais nobres ela não é nada mais do que um sentimento local, específico, capaz de alguma variação dentro do seu tipo, mas em si mesmo sempre subjectivo, que como tal não pode conter nada de objectivo, portanto nada que se assemelhe a uma percepção [*Anschauung*].⁵⁵ (G, 52)

A intuição ou percepção de um objecto (exterior ao corpo) só sucede quando o entendimento aplica o princípio da causalidade às afecções sofridas pelos órgãos dos

⁵⁴ “(...) die Anschauung der wirklichen Welt: diese ist durchaus Erkenntniß der Ursache aus der Wirkung: daher ist alle Anschauung intellektual”.

⁵⁵ “Man muß von allen Göttern verlassen seyn, um zu wännen, daß die anschauliche Welt da draußen (...) ganz objektiv-real und ohne unser Zuthun vorhanden wäre, dann aber, durch die bloße Sinnesempfindung in unsern Kopf hineingelange, woselbst sie nun, wie da draußen, noch ein Mal dastände. Denn was für ein ärmliches Ding ist doch die Sinnesempfindung! Selbst in den edelsten Sinnesorganen ist sie nichts mehr, als ein lokales, specifisches, innerhalb seiner Art einiger Abwechslung fähiges, jedoch an sich selbst stets subjectives Gefühl, welches als solches gar nichts Objectives, also nichts einer Anschauung Aehnliches enthalten kann.” Cf. ainda G, 52-53; F, 8 e 9; W I, 13-4; E, 49; W II, 22-23 e *passim*.

sentidos⁵⁶, que então passam a ser percebidas como efeitos de uma causa, o objecto exterior:

As modificações que o nosso corpo animal sofre são conhecidas imediatamente, quer dizer, sentidas e, porque o efeito é referido de imediato à sua causa, constitui-se, desse modo, a percepção intuitiva desta última como um *objecto*.⁵⁷ (W I, 13)

Somente quando o entendimento, - uma função não de certas extremidades nervosas delicadas, mas sim do cérebro, construído de modo tão artificial e enigmático, que pesa um quilo e meio e em casos excepcionais vai até aos dois quilos e meio - entra em actividade e aplica a sua única forma, *o princípio da causalidade*, é que se dá uma considerável transformação, gerando-se a percepção [*Anschauung*] objectiva a partir da sensação subjectiva. Por meio da forma que lhe é própria, ou seja, a priori, isto é, *antes* de toda a experiência (pois esta não era possível até esse momento), ele apreende a sensação dada no corpo como um *efeito* (uma palavra que só ele entende), que como tal tem de ter necessariamente um *causa*. Ao mesmo tempo, ele usa a forma, também predisposta no intelecto, isto é, no cérebro, do *sentido externo*, o *espaço*, para transferir aquela causa para fora do organismo, pois através disso constitui-se o exterior, cuja possibilidade é precisamente o espaço, de tal modo que a intuição pura a priori tem de fornecer o fundamento da empírica.⁵⁸ (G, 52-3)

Em *A quádrupla raiz*, Schopenhauer faz uma descrição da transição da sensação no organismo para o objecto como causa, tanto no caso do tacto (G, 55-7) como no da

⁵⁶ Em particular os órgãos da visão e o tacto. Relativamente à audição, apesar de, segundo Schopenhauer, se tratar do órgão da razão, uma vez que através dela ouvimos as palavras, e de através da mesma poderemos ouvir música, o seu conteúdo, por si mesmo, não reenvia a uma percepção de um objecto no espaço.

⁵⁷ “Die Veränderungen, welche jeder thirische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d. h. empfunden, und indem sogleich diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen wird, entsteht die Anschauung der letzteren als eines Objekts.”

⁵⁸ “Erst wenn der *Verstand*, - eine Funktion, nicht einzelner zarter Nervensenden, sondern des so künstlich und räthselhaft gebauten, drei, ausnahmsweise aber bis fünf Pfund wiegenden Gehirns, - in Thätigkeit geräth und seine einzige und alleinige Form, *das Gesetz der Kausalität*, in Anwendung bringt, geht eine mächtige Verwandlung vor, indem aus der subjectiven Empfindung die objektive Anschauung wird. Er nämlich faßt, vermöge seiner selbsteigenen Form, also a priori, *d. i. vor* aller Erfahrung (denn diese ist bis dahin noch nicht möglich), die gegebene Empfindung des Leibes als eine *Wirkung* auf (ein Wort, welches er allein versteht), die als solche nothwendig eine *Ursache* haben muß. Zugleich nimmt er die ebenfalls im Intellekt, d.i. im Gehirn, prädisponirt liegende Form des *äußern* Sinnes zu Hülfe, den *Raum*, um jene Ursache *außerhalb* des Organismus zu verlegen: denn dadurch entsteht das Außerhalb, dessen Möglichkeit eben der Raum ist; so daß die reine Anschauung a priori die Grundlage der empirischen abgeben muß.”

visão (G, 57-70)⁵⁹. Não nos ocuparemos aqui dos pormenores dessa descrição, pois o seu interesse é mais fisiológico do que filosófico. O que é interessante do ponto de vista filosófico é o próprio facto de Schopenhauer compreender o intelecto como algo cuja natureza é material e, correlativamente, a sua investigação do mesmo ter um carácter assumidamente empírico.

Como já tínhamos visto na secção anterior (cf. supra, I.4.2) a propósito da distinção entre o corpo como objecto imediato e mediado, a sensibilidade é identificada por Schopenhauer com um “processo no interior do próprio organismo”⁶⁰ (G, 52)⁶¹. Para além disso, vemos no passo citado que o entendimento é compreendido como “uma função do cérebro”⁶². O cérebro desempenha esta função como o “estômago, a digestão, ou o fígado, a segregação de bílis”⁶³. Noutro passo fala-se ainda do entendimento e do cérebro como “a mesma coisa”⁶⁴.

Tudo isto se conjuga na ideia de que Schopenhauer não distingue aquilo a que Kant chamou investigação transcendental, isto é, a explicação e legitimação de que possuímos determinados conhecimentos a priori de objectos, da investigação empírica da cognição. Para Schopenhauer, a investigação das funções do cérebro é simultaneamente uma investigação das formas a priori do conhecimento⁶⁵.

⁵⁹ Ver também a descrição paralela em F, 7, 8 e 10ss.

⁶⁰ “ein Vorgang im Organismus selbst”

⁶¹ Na *Crítica da razão pura*, Kant não revela interesse no problema da origem das sensações. A este propósito, Malter (1991: 112) refere que Schopenhauer, ao contrário de Kant, não se satisfaz, com o facto de as sensações serem doadas. Ele procura determinar o que é que doa as sensações e descobre-o como sendo o nosso próprio organismo. Schöndorf (1982: 231) considera que Schopenhauer apontou uma direcção de investigação que ainda não foi explorada: saber até que ponto a afecção tem de estar incluída na reflexão transcendental. Welsen (1995: 203) refere a ambiguidade do resultado da afecção: ela é simultaneamente um acontecimento físico e um acontecimento meramente temporal. Para além disso, Welsen (1995: 204) critica ainda a teoria da percepção com base na ideia de que Schopenhauer defenderia que a causalidade se aplica apenas a acontecimentos físicos. Ora, sendo assim, diz Welsen, a causalidade não pode constituir a ponte que nos faz passar do domínio psíquico ao domínio físico. Na verdade, embora não seja sempre coerente, Schopenhauer nunca defende que não há uma causalidade psico-física. É esta ideia que está implicada no facto de o corpo como objecto imediato estar também integrado no complexo de objectos espaço-temporais. Como referimos, as afecções são algo simultaneamente físico e psíquico. Para além disso, os motivos são precisamente um exemplo de um tipo de causa com um estatuto exclusivamente psíquico cujos efeitos são, no entanto, exclusivamente físicos (acção do corpo no mundo).

⁶² Cf. passo paralelo em F, 19.

⁶³ G, 57: “Physiologisch ist er eine Funktion des Gehirns, welche dieses so wenig erst aus der Erfahrung erlernt, wie der Magen das Verdauen, oder die Leber die Gallenabsonderung.”

⁶⁴ G, 84: “(...) Verstand[e], oder Gehirn, (welches Eins ist).”

⁶⁵ Segundo Spierling (1998: 83-4), aquilo que é peculiar da teoria do conhecimento de Schopenhauer, em comparação com a de Kant, é precisamente o facto de ele considerar as formas a priori tanto de uma perspectiva transcendental-lógica como de uma perspectiva fisiológica-materialista. Welsen (1995: 165-6) chama a atenção para o facto de Schopenhauer não ver as condições a priori da experiência como absolutamente necessárias, mas apenas contingentemente necessárias. Quer dizer, elas têm um carácter fáctico e são descobertas empiricamente. No entanto, divergimos deste autor quando considera que Schopenhauer marca uma fronteira clara entre a filosofia transcendental e a fisiologia (169-71). No entanto, só mais à frente, quando analisarmos o idealismo (infra, cap. II) e a metafísica de Schopenhauer

Visto que a filosofia transcendental é entendida como uma investigação empírica das funções a priori do cérebro, ela não está limitada às capacidades cognitivas humanas, mas inclui também as dos animais. Schopenhauer defende, contra a tradição que reduz a cognição animal à sensibilidade, e na qual Kant se inclui, que

todos os animais têm entendimento, mesmo os mais simples, pois todos conhecem objectos (...). – O entendimento é o mesmo em todos os animais e homens, tem em todos eles a mesma função simples: conhecimento da causalidade, transição do efeito para a causa e da causa para o efeito, ele não é outra coisa.⁶⁶ (W I, 24)

Tal como nos seres humanos, o entendimento está também presente nos animais porque estes têm a capacidade, por limitada que em alguns casos seja, de perceber um objecto exterior. É precisamente nesta capacidade de perceber objectos exteriores ao organismo que consiste a essência da animalidade: “A *cognição* (...) é, por isso, o carácter próprio da animalidade”⁶⁷ (W I, 24).

No passo citado, cognição (*Erkenntnis*) significa o mesmo que percepção. Estes conceitos são também equivalentes aos de representação (*Vorstellen*) e consciência (*Bewusstsein*). Schopenhauer está, por isso, a defender que todos os animais têm consciência, sendo aliás precisamente isso que os define:

Atribuímos-lhes consciência [*Bewußtseyn*], cujo conceito coincide, portanto, com o de representação [*Vorstellens*] em geral, qualquer que seja o seu tipo apesar de a palavra provir de saber [*Wissen*]. Também por essa razão atribuímos vida às plantas, mas não consciência.⁶⁸ (W I, 60)

Há neste passo um jogo de palavras entre saber (*Wissen*) e consciência (*Bewusstsein*) que é intraduzível, pois em português essas palavras não têm a mesma raiz etimológica. De qualquer modo, o que Schopenhauer está a dizer é que, ainda que

(infra, caps. IV e V), poderemos analisar em que é que se funda esta ideia, que aqui é meramente pressuposta.

⁶⁶ “daß alle Thiere Verstand haben, selbst die unvollkommensten: denn sie alle erkennen Objekte (...) – Der Verstand ist in allen Thieren und allen Menschen der nämliche, hat überall die selbe einfache Form: Erkenntniß der Kausalität, Uebergang von Wirkung auf Ursache und von Ursache auf Wirkung, und nichts außerdem”. Cf. também Diss, 49; G, 76 e W II, 62-6 (esp. 62).

⁶⁷ “Das *Erkennen* (...) ist daher der eigentliche *Charakter der Thierheit*.” Cf. ainda F, 17-8; W I, 24, 531; N, 76.

⁶⁸ “Bewußtseyn legen wir ihnen bei, dessen Begriff folglich, obgleich das Wort von Wissen genommen ist, mit dem des Vorstellens überhaupt, von welcher Art es auch sei, zusammenfällt. Daher auch legen wir der Pflanze zwar Leben, aber kein Bewußtseyn bei”

os animais não possuam saber, o que pressuporia a razão como capacidade de formar conceitos (cf. infra, I.5), eles têm consciência no sentido que vimos: percepção. Sendo toda a percepção “intelectual”, os animais possuem também inteligência, uma vez que esta se define pela presença do entendimento (ou do cérebro). Os diferentes graus de inteligência animal correspondem aos diferentes graus de desenvolvimento do entendimento.

A ideia de atribuir entendimento, consciência, e até mesmo inteligência aos animais tem um carácter revolucionário por comparação com as teorias da percepção modernas. A teoria da percepção de Schopenhauer constitui-se como um ataque quer às teorias rivais de Locke, Berkeley e Hume, bem como às dos sensualistas franceses, quer à de Leibniz, mas também à de Kant, que pretendia precisamente ter superado o empirismo e o racionalismo. Uma vez que analisar detalhadamente a relação da teoria da percepção de Schopenhauer com cada um destes autores e escolas de pensamento seria uma tarefa muito vasta e que por si só mereceria um estudo à parte, vamos limitarmos a expor o núcleo daquilo que é próprio da teoria de Schopenhauer para, em seguida, analisarmos a crítica de Schopenhauer àquele que, para ele, era o mais relevante de todos os pensadores que referimos, Kant.

O que é específico da teoria da percepção de Schopenhauer pode ser resumido em duas teses ou duas partes de uma mesma tese, que são como que faces de uma mesma moeda. A primeira é aquela que já vimos acima e que se consubstancia no *dictum* “toda a percepção é intelectual”⁶⁹. Os dados dos sentidos não são suficientes para gerar uma percepção objectiva. Para além deles é necessária uma operação intelectual. Esta tese pretende refutar precisamente o pressuposto comum a Locke e a Condillac de que é suficiente a recepção passiva de dados dos sentidos para haver percepção⁷⁰.

A segunda tese ou segunda parte da tese é a de que a percepção ou intuição (*Anschauung*) – e portanto a *consciência* - de objectos não necessita do contributo da razão, isto é, dispensa a aplicação de conceitos. Neste ponto os dois significados de *Anschauung* entram em jogo. Como referimos, *Anschauung* significa simultaneamente percepção e intuição. Neste último sentido, *Anschauung* adquire a conotação que

⁶⁹ A escolha da expressão “*Intellektualität der Anschauung*” não é obviamente inocente e o seu uso constitui só por si uma enorme provocação à noção de “intuição intelectual” do idealismo alemão. No idealismo alemão esta noção está associada à intuição imediata do absoluto. A provocação consiste precisamente em fazer do carácter intelectual algo próprio da percepção animal.

⁷⁰ Cf. F, 13; W II, 24-25; P I, 94.

associamos ao termo “intuição” em português: uma compreensão imediata de algo. Assim, a despeito do carácter “intelectual” da percepção, esta é não é “um raciocínio em conceitos abstractos, não sucede por meio da reflexão, nem de modo voluntário, mas sim de forma imediata, necessária e segura”⁷¹ (W I, 13).

É necessário esclarecer um pouco melhor a imediatez da percepção, pois pode parecer que ela se encontra em contradição com a ideia de que apenas temos acesso *imediato* ao corpo senciente e *mediado* a todos os restantes. A percepção é de facto *mediada* se considerarmos que requer a aplicação prévia do princípio da causalidade, mas é *imediata* em comparação com a consciência discursiva ou reflexiva, isto é, toda aquela que implica a aplicação de conceitos. A aplicação do conceito de *imediatez* é, em Schopenhauer, como se verá noutro contexto (cf. infra, cap. III), *relativa*. Por isso, a percepção, e tanto quer dizer a aplicação do princípio da causalidade ao material da sensação, requer aprendizagem (G, 72s.). Para além disso, ela é mais imediata na visão do que nos restantes sentidos⁷².

A tese da imediatez da percepção (*Anschauung*) implica que a consciência de objectos não requeira a aplicação de conceitos. Por outro lado, a ideia de que a percepção (*Anschauung*) é intelectual implica que a faculdade de intuir (*Anschauung*) não seja meramente passiva ou receptiva. Estas teses são surpreendentes dado o facto de Kant, na *Crítica da razão pura*, ter concebido a intuição (*Anschauung*) como uma faculdade meramente receptiva, como uma função da sensibilidade. O entendimento é, por sua vez, a faculdade de representar por conceitos. Ora, segundo Kant só há conhecimento de um objecto se se juntar o entendimento à sensibilidade, se se aplicar um conceito à intuição:

O nosso conhecimento provém de duas fontes principais da nossa mente, das quais a primeira consiste em receber representações (a receptividade das impressões), a segunda na faculdade de conhecer um objecto por meio destas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira é-nos *dado* um objecto, pela segunda este

⁷¹ “(...) kein Schluß in abstrakten Begriffen, geschieht nicht durch Reflexion, nicht mit Willkür, sondern unmittelbar, nothwendig und sicher”. Cf. também G, 53: “Diese (...) Verstandesoperation ist jedoch keine diskursive, reflektive, in abstracto, mittelst Begriffen und Worten, vor sich gehende; sondern eine *intuitive* [itálico m/] und ganz unmittelbare”. Cf., ainda, G, 70-1, 81; F, 7; W I, 25, 27; W II, 27-8.

⁷² A visão é o modelo que Schopenhauer utiliza na caracterização da percepção (W II, 28). Nela a transição do efeito, da sensação, para a causa é totalmente inconsciente (W II, 27), ao passo que nos restantes sentidos é mais ou menos consciente (W II, 27). E tanto quer dizer mais ou menos imediata. Por esse motivo, no caso da visão nunca temos acesso à sensação propriamente dita na retina, mas sempre já aos objectos percebidos por intermédio dela.

é pensado em relação com aquela representação (como mera determinação da mente).⁷³
(KrV B74/A50)

Numa das formulações mais famosas de Kant: “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceito são cegas”⁷⁴. Só a actividade conjunta das duas faculdades é capaz de produzir um conhecimento (*Erkenntnis*) do objecto⁷⁵.

Para além de a cognição necessitar da aplicação de conceitos à intuição, segundo Kant existem determinados conceitos a priori, isto é, conceitos que não têm a sua origem na experiência, a que ele chama categorias. A tábua das categorias contém doze conceitos puros do entendimento divididos por quatro grupos (KrV B106/A80). Uma vez que um conceito empírico tem como função determinar o objecto dado na intuição e, desse modo, representá-lo como tal, os conceitos a priori determinam todos os objectos da experiência possível. Sabemos a priori que qualquer objecto tem de estar em conformidade com eles, caso contrário não seria um objecto da experiência⁷⁶. Ou seja, todos os objectos da experiência, a despeito da sua diferença, têm de poder ser subsumidos sob uma ou mais categorias de cada um dos quatro grupos em que estão divididas. Por isso, as categorias são, como diz Kant, conceitos de um objecto em geral, um objecto que, por isso, é sempre o mesmo em toda a experiência. A este objecto em geral Kant chama também objecto transcendental⁷⁷. Convém salientar que o conceito de objecto transcendental é o conceito meramente formal de um objecto da experiência. Ele necessita sempre de ser concretizado pelo dado sensível para constituir a representação de um objecto (KrV A 250-1).

⁷³ “Unsre Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand *gegeben*, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüts) *gedacht*.” É revelador que Schopenhauer cite precisamente este passo de Kant e lhe chame o seu *proton pseudos* (W I, 519).

⁷⁴ KrV B76/A51: “Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriff blind”. Cf. ainda KrV B125/A92-3

⁷⁵ KrV B75-6/A51: “Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen”.

⁷⁶ Veja-se, por exemplo, KrV B125-6/A93: “Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeschauet, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird, denn alsdenn ist alle empirische Erkenntnis der Gegenstände solchen Begriffen notwendiger Weise gemäß, weil, ohne deren Voraussetzung, nichts als *Objekt* der *Erfahrung* möglich ist. Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen *Begriff* von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird, oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt, als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen: folglich wird die objektive Gültigkeit der Kategorien, als Begriffe a priori, darauf beruhen, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei.”

⁷⁷ Sobre a noção de objecto transcendental cf. B74/A50, B 126/A 93, B128, A104-6, A250-1.

Facilmente se verifica que Schopenhauer se opõe duplamente à caracterização da cognição (*Erkenntnis*) feita por Kant. Em primeiro lugar, a sensibilidade não é para ele nenhuma faculdade de intuição; recorrendo à terminologia do passo de Kant, através da sensibilidade não há nenhum objecto dado. Em segundo lugar, para haver cognição é necessário uma operação do entendimento (tal como para Kant), mas esta não consiste em pensar, não é uma actividade reflexiva que envolva conceitos. Das doze categorias de Kant, Schopenhauer mantém apenas a categoria da causalidade como condição da cognição⁷⁸. É preciso notar que a causalidade não é, no entanto, um conceito para Schopenhauer. A apreensão de relações causais entre objectos é imediata e intuitiva, e não reflexiva. Quer dizer, a intuição é “intelectual”, requer o “trabalho” da espontaneidade da nossa faculdade cognitiva, só que esta espontaneidade não consiste na aplicação de conceitos.

Segundo Schopenhauer, a teoria da objectividade de Kant envolve uma confusão (*Vermischung*) entre o conhecimento intuitivo-perceptivo e o conhecimento abstracto:

Deste modo Kant coloca o pensamento logo na percepção intuitiva [*Anschauung*] e lança a semente para a monstruosa mistura [*Vermischung*] entre o conhecimento intuitivo e abstracto (...). Ele faz da percepção intuitiva, tomada por si, algo sem entendimento, puramente sensível, ou seja, totalmente passivo e faz com que somente através do pensamento (categoria do entendimento) um objecto seja apreendido: desse modo ele põe o pensamento na percepção intuitiva. Neste caso, o objecto do pensamento é, de novo, um objecto singular, real, motivo pelo qual o pensamento perde o seu carácter essencial de universalidade e abstracção e, em vez de conceitos universais, recebe coisas singulares como objecto.⁷⁹ (W I, 520)

⁷⁸ W I, 531: “Ich verlange demnach, daß wir von den Kategorien elf zum Fenster hinauswerfen und allein die der Kausalität behalten, jedoch einsehn, daß ihre Thätigkeit schon die Bedingung der empirischen Anschauung ist (...).”

⁷⁹ “So aber bringt Kant das Denken schon in die Anschauung und legt den Grund zu der heillosen Vermischung der intuitiven und abstrakten Erkenntniß (...). Er läßt die Anschauung, für sich genommen, verstandlos, rein sinnlich, also ganz passiv seyn, und erst durch das Denken (Verstandeskategorie) einen Gegenstand aufgefaßt werden: so bringt er das Denken in die Anschauung. Dann ist aber wiederum der Gegenstand des Denkens ein einzelnes, reales Objekt; wodurch das Denken seinen wesentlichen Charakter der Allgemeinheit und Abstraktion einbüßt und statt allgemeiner Begriffe einzelne Dinge zum Objekt erhält, wodurch er wieder das Anschauen in das Denken bringt.”

Schopenhauer vê como motivo principal da “confusão”⁸⁰ que Kant faz entre conhecimento intuitivo-perceptivo (*anschaulich*) e abstracto a falta de uma investigação da natureza das diferentes faculdades cognitivas e das suas respectivas funções cognitivas (W I, 519-521). A confusão repercute-se, portanto, a dois níveis. Em primeiro lugar, Kant não apresentou uma teoria da percepção, tendo-se limitado à asserção “o conteúdo empírico da intuição é-nos dado”⁸¹ (W I, 509). Em segundo lugar, ele atribuiu duas funções muito diferentes ao entendimento. Ele é, para Kant, simultaneamente uma faculdade de pensar em abstracto (de representar conceptualmente) e, simultaneamente, segundo a doutrina das categorias, uma condição da percepção objectiva⁸².

O conceito de “objecto transcendental” é também afectado por esta mistura ou confusão entre o conhecimento intuitivo e abstracto. Schopenhauer interpreta o objecto transcendental como o resultado da aplicação das categorias ao dado sensível. Como tal, ele é “uma coisa singular que, contudo, não se encontra no espaço e no tempo porque não é perceptível [*anschaulich*]; é objecto do pensamento e, no entanto, não é conceito”⁸³ (W I, 526). Contrariamente a Kant, para Schopenhauer, o resultado da operação do entendimento é os objectos perceptíveis e não um objecto diferente deles.

Seria possível interpretar Kant de tal modo que a intuição correspondesse imediatamente à percepção de objectos e, portanto, de tal modo que a aplicação das categorias fosse apenas a condição de se formularem juízos sobre os objectos já constituídos como tais na percepção; ou, pelo contrário, interpretá-lo como estando a dizer que a aplicação de conceitos a priori é uma condição necessária para representar objectos e, portanto, também para os perceber. É verdade que, tal como Schopenhauer tenta demonstrar, o texto de Kant não deixa de ser ambíguo a este

⁸⁰ O problema da *Vermischung* entre conhecimento intuitivo-perceptivo e abstracto é um dos temas mais recorrentes no apêndice a *O mundo como vontade e representação*, “Kritik der Kantischen Philosophie”. Cf. W I, 511-14, 517, 519-528, 530-31, 562, 563-4 e 565-6.

⁸¹ O passo completo diz o seguinte: “Nach der in der transscendentalen Aesthetik gegebenen, ausführlichen Erörterung der allgemeinen *Formen* aller Anschauung muß man erwarten, doch einige Aufklärung zu erhalten über den *Inhalt* derselben, über die Art wie die *empirische* Anschauung in unser Bewußtseyn kommt, wie die Erkenntniß dieser ganzen, für uns so realen und so wichtigen Welt in uns entsteht. Allein darüber enthält die ganze Lehre kants eigentlich nichts weiter, als den oft wiederholten, nichtssagenden Ausdruck: ‘Das Empirische der Anschauung wird von außen *gegeben*.’” (W I, 509) Cf. ainda W I, 511, 524, 527.

⁸² Sobre a crítica à noção de entendimento em Kant cf. W I, 512, 513, 519-21, 521, 522-3, 524-25. Cf. ainda a crítica à tese de que as categorias tornam possível a experiência de objectos em W I, 522-36.

⁸³ “(...) ist ein einzelnes Ding, und doch nicht in Zeit und Raum, weil nicht anschaulich, ist Gegenstand des Denkens, und doch nicht abstrakter Begriff.”

respeito. No entanto, a interpretação que vamos seguir aqui é precisamente a última⁸⁴. Nesse caso, é possível verificar que as posições de Kant e de Schopenhauer têm um pressuposto comum: o mero dado sensível não é suficiente para representar objectos. Ambos partem, portanto, do princípio de que a percepção não é redutível à mera recepção passiva de dados dos sentidos. O tema no debate entre Schopenhauer e Kant diz respeito, portanto, não à necessidade de uma operação do entendimento, mas à natureza dessa operação. Essa operação é de natureza imediata, intuitiva ou, pelo contrário, mediada, conceptual, judicativa? O problema em causa é, em última análise, o de saber qual é a relação entre percepção e pensamento. De acordo com a teoria de Schopenhauer, a percepção de objectos ocorre sem necessidade de aplicação de conceitos – nem puros nem empíricos – isto é, sem requerer uma relação judicativa com o objecto. De acordo com a teoria de Kant, a percepção de objectos requer, se não a aplicação efectiva de juízos, pelo menos a possibilidade dessa aplicação⁸⁵.

A primeira coisa que é necessária para se avaliar os méritos da teoria de Schopenhauer é saber o que é que a teoria de Schopenhauer se destina a explicar. Por outras palavras, de que é que se está a falar quando se fala em percepção? Visto que Schopenhauer entende a representação de conceitos como a representação de características gerais (cf. *infra*, I.5), o facto de a percepção estar isenta de conceitos implicaria que ela seria a percepção de puros objectos singulares no espaço e no tempo⁸⁶. Os objectos da percepção humana não são, no entanto, puros objectos singulares. Eles apresentam-se-nos como objectos particulares dotados de propriedades gerais. A sua percepção, ainda que imediata, é a percepção do geral no particular. Por isso, se o fenómeno que Schopenhauer tem em vista quando fala de *Anschauung* é o

⁸⁴ Welsen (1995: 118) defende que Schopenhauer aceitaria, ainda que *cum grano salis*, a tese de que as categorias são condições para se pensar um objecto já dado. No entanto, não é propriamente este aspecto que está em causa no debate entre os dois filósofos, mas antes se as categorias são uma condição da própria *constituição* de objectos. Aliás, o próprio comentador, reconhece isso mesmo umas páginas à frente (1995: 120s.).

⁸⁵ Este seria um aspecto muito importante para se considerar a possível defesa de Kant ao ataque de Schopenhauer. Schopenhauer interpreta sempre Kant como se este estivesse a defender a necessidade da aplicação de juízos como condição de uma representação objectiva. Na verdade, Schopenhauer não considerou a possibilidade de Kant poder estar a defender que não é a constituição explícita de juízos que é necessária. Segundo esta possibilidade de interpretação de Kant, o que é necessário seria apenas a possibilidade de explicitação de juízos e não a sua explicitação *de facto*. Sobre esta possibilidade de defesa de Kant da crítica de Schopenhauer, cf. Janaway (1989: 164) e Welsen (1995: 124-6). Vamos voltar a encontrar esta lacuna na interpretação de Schopenhauer mais à frente quando analisarmos a sua interpretação da apercepção transcendental (*infra*, I.6).

⁸⁶ Visto que só vamos expor a teoria do pensamento de Schopenhauer – quer dizer, a sua teoria da *razão* – numa outra secção, as considerações que se seguirão tentarão abstrair o mais possível da natureza do pensamento e centrar-se-ão no problema da percepção propriamente dito. Será, no entanto, inevitável uma antecipação de alguns dos problemas tratados posteriormente.

mundo da percepção humana – o mundo já constituído perante nós com todos os objectos que nos são familiares – conclui-se que a sua teoria é, no mínimo, problemática⁸⁷.

Porém a teoria da percepção de Schopenhauer também pode ser lida como uma teoria que estabelece os requisitos mínimos para que haja consciência. Contrariamente ao que Schopenhauer diz muitas vezes, não se trataria de explicar a percepção do mundo que se encontra aí à nossa frente, mas apenas de mostrar que a aplicação do princípio da causalidade é condição necessária e, juntamente com a sensibilidade, suficiente para que haja percepção, posto que no seu estado mais rudimentar. Não só isso se coadunaria com o facto de a teoria ser em grande parte empírica, mas também com o facto de a percepção não requerer a faculdade de pensar em abstracto⁸⁸. O exemplo da percepção animal⁸⁹ ganha, neste caso, relevância. Ainda que os animais não possam articular a sua percepção através da formulação de juízos, é um facto empírico indelmentável que eles têm, em diferentes graus, consciência de objectos, isto é, consciência de coisas exteriores a eles.

Assim, entendida como uma teoria da percepção animal, a teoria de Schopenhauer não está desprovida de méritos. Em primeiro lugar, a distinção entre sensação e percepção parece-nos adequada. Esta distinção permite que Schopenhauer

⁸⁷ Young (1987: 15) sustenta que só a aplicação de conceitos permite destacar e diferenciar os diferentes objectos no espaço do seu fundo e identificá-los como os mesmos ao longo do tempo. Segundo Young, é isso que a doutrina das sínteses da *Dedução* da primeira edição da *Crítica da razão pura* se destina a mostrar. A síntese de apreensão destina-se a permitir destacar uma figura espacial e a síntese da reprodução a assegurar a identidade diacrónica. Young não menciona, no entanto a terceira síntese da 1ª edição da *Dedução*, a síntese da recognição. Na nossa opinião não só a síntese da recognição é a mais importante das sínteses por as outras operarem sob o seu fundamento como é aquela em que Kant mostra o papel desempenhado pelos conceitos na actividade cognitiva. As primeiras duas sínteses são ainda um produto da imaginação.

⁸⁸ No nosso ponto de vista, não faz sentido atribuir pensamento aos animais, no sentido em que Schopenhauer o entende, como propõe White (1992: 97s.). Uma coisa é a capacidade de identificar determinações gerais nos objectos particulares – que o autor identifica com a capacidade de usar conceitos – algo que de facto os animais parecem ser capazes, outra coisa é a capacidade de pensar em abstracto através de juízos, algo de que não são capazes. É sintomático que os exemplos que White indica de pensamento nos animais sejam todos casos daquilo que se chamou na tradição associação de ideias. Sobre este problema cf. infra, I.5.

⁸⁹ Cremos que Kant não aceitaria o argumento da percepção animal. Kant não atribui a faculdade de pensar aos animais e, neste caso, a sua posição não difere de Schopenhauer. O que seria verdadeiramente relevante para Kant seria as consequências dessa tese: se os animais não pensam, não podem ajuizar e, portanto, não possuem a capacidade de objectivar as representações. Assim, o que é determinante na diferença entre Kant e Schopenhauer é a diferença entre as concepções que cada um tem de objectividade. Esta diferença na concepção prende-se com a noção de objecto do conhecimento que cada um deles tem: enquanto para Kant há uma diferença entre representação e objecto, para Schopenhauer é fundamental que ela não exista. A diferença na concepção de objecto do conhecimento está ligada com a versão da doutrina idealista que cada um deles defende. Por esse motivo, só iremos discutir o tema da relação entre representação e objecto no cap. II.

evite as consequências da posição puramente empirista, por não se basear no modelo da recepção passiva de dados dos sentidos⁹⁰.

Em segundo lugar, mesmo não conseguindo mostrar que a percepção humana seja possível sem aplicação de conceitos, a teoria chama a atenção para a distinção entre a percepção e o pensamento abstracto⁹¹. Independentemente de a percepção requerer o uso de conceitos e a capacidade de os aplicar aos objectos particulares, cremos que a percepção, dada a sua imediatez, é algo que tem uma natureza muito diferente da capacidade de formular juízos. Por esse motivo, ainda que a teoria da percepção de Schopenhauer seja, no mínimo, incompleta para explicar a percepção humana, ela tem, em comparação com a de Kant, a vantagem de tentar formular um conceito mínimo de percepção comum ao animal e ao ser humano, não fazendo da percepção algo de meramente sensível, mas também não fazendo dela algo que requeira necessariamente a possibilidade de formulação de juízos em abstracto, caso em que os animais ou seriam destituídos dela ou teriam também de pensar, duas teses que colidem frontalmente com a observação empírica⁹².

⁹⁰ Pace Janaway (1989). Janaway (1989: 165) critica a separação entre a percepção e a compreensão (*conception*). Segundo este comentador, hoje (e desde de Kant) toda a teoria da percepção que pressuponha a recepção passiva de dados, isto é, toda a teoria puramente empirista, está datada. Sucede que Schopenhauer não é um empirista nesse sentido. Aliás, ele realça como ninguém o carácter intelectual da percepção. Este é um facto a que Janaway alude, sem explicitar realmente as suas consequências.

⁹¹ White (1992: 95-97) tenta mostrar que o fenómeno da percepção que Schopenhauer quer explicar como algo que não requer conceitos, na verdade, necessita deles. White centra-se especialmente naquelas actividades que Schopenhauer usa como exemplos do poder do entendimento como jogar bilhar, afinar um instrumento musical ou fazer uma grande descoberta científica. A análise de White torna evidente que nenhuma dessas actividades seria possível sem o uso de conceitos e, nesse sentido, é uma refutação bem sucedida da tese de Schopenhauer. White tem em atenção também a diferença entre aplicar conceitos na percepção e instâncias de pensamento abstracto como uma inferência lógica. O que lhe escapa, no entanto, é a possibilidade de, com alguma tolerância hermenêutica, Schopenhauer não estar a dizer que essas actividades não requeiram conceitos, mas sim que aquilo que têm de peculiar não ser susceptível de ser explicado como uma capacidade conceptual. Por outras palavras, se é indesmentível que não podemos jogar bilhar, fazer uma descoberta científica ou afinar um instrumento sem aplicar conceitos, isso não implica que essas actividades sejam redutíveis a operações com conceitos. O primado da intuição não implica a ausência de conceitos na percepção. Estas são teses diferentes e que, portanto, é necessário distinguir.

⁹² Por exemplo, Welsen (1995: 217-8) defende que só podemos apreender intuitivamente uma relação causal se formos capazes de aplicar o conceito de causalidade. Visto que essa aplicação não é, a maior parte das vezes, explícita, ele conclui que é necessário que haja um conteúdo proposicional implícito em toda a apreensão imediata da causalidade. No entanto, se os animais reconhecem instâncias de relações causais, têm, também de poder pensar, ainda que implicitamente, num conteúdo proposicional, o que parece não encontrar apoio no conhecimento empírico. A teoria de Schopenhauer permite conciliar precisamente a crítica ao modelo da recepção passiva de dados com o facto de os animais possuírem consciência, algo que a ideia de que a percepção tem conteúdo proposicional não consegue fazer sem, ao mesmo tempo, atribuir pensamento aos animais.

I.4.4 Matéria, causalidade e substância

O mundo empírico objectivo caracteriza-se, por contraste com a mera sucessão de sensações, por apresentar um elemento de permanência. Como vimos, mesmo a representação da mudança dos objectos só é possível através do seu contraste com o que é permanente. A reunião do espaço e do tempo concilia precisamente o fluxo temporal com a rigidez e fixidez do espaço, gerando a representação do permanente em mudança. Segundo Schopenhauer, o elemento de permanência no mundo empírico corresponde à matéria. Esta é representada, precisamente, como aquilo que permanece sempre o mesmo no decorrer de todas as mudanças. Deste ponto de vista, Schopenhauer diz, por vezes, que a representação da matéria está na origem do conceito de substância; aliás, outras vezes, diz mesmo que a matéria é a substância⁹³.

Ora, uma vez que Schopenhauer pretende que a causalidade seja suficiente para gerar a representação de um mundo exterior, a causalidade tem de ser suficiente para gerar a representação da matéria e, conseqüentemente, da substância. Na verdade, segundo Schopenhauer, a matéria não é

nada senão causalidade, algo de que qualquer um se apercebe imediatamente desde que reflecta. O seu ser é a sua acção [*Wirken*⁹⁴]: nenhuma outra natureza da matéria é sequer pensável. É apenas ao agir [*nur als wirkend*] que ela preenche o tempo e o espaço: a sua acção [*Einwirkung*] sobre o objecto imediato (que é, ele mesmo, matéria) condiciona [*bedingt*] a percepção intuitiva [*Anschauung*] na qual unicamente ela existe: a sequência da acção [*Einwirkung*] de cada um dos objectos materiais sobre outro é somente conhecida contanto que o último, agora de modo diferente do que anteriormente, aja sobre o objecto imediato, [a sequência] consiste apenas nisso. Causa e efeito constituem, portanto, toda a essência da matéria: o seu ser é a sua acção.⁹⁵ (W I, 10)

⁹³ G, 30, 43, 83, 110; W I, 12, 543-544, 561, 580, 581ss.; W II, 55, Praedicabilia a priori der Materie, 346-7, 351, 354; P I, 75, 106; P II, 114.

⁹⁴ *Wirken* poderia também ser traduzido por “ter-efeito” ou, mesmo, “produzir-efeitos”, pois, como vamos ver, Schopenhauer identifica o conceito de *Wirken* com o de causalidade. Preferimos, no entanto, traduzir por “acção” para manter a relação com o substantivo *Wirksamkeit*, que traduziremos por “actividade”.

⁹⁵ “(...) durch und durch nichts als Kausalität welches Jeder unmittelbar einsieht, sobald er sich besinnt. Ihr Seyn nämlich ist ihr Wirken: kein anderes Seyn derselben ist auch nur zu denken möglich. Nur als wirkend füllt sie den Raum, füllt sie die Zeit: ihre Einwirkung auf das unmittelbare Objekt (das selbst Materie ist) bedingt die Anschauung, in der sie allein existiert: die Folge der Einwirkung jedes andern materiellen Objekts auf ein anderes wird nur erkannt, sofern das letztere jetzt anders als zuvor auf das unmittelbare Objekt einwirkt, besteht nur darin. Ursache und Wirkung ist also das ganze Wesen der Materie: ihr Seyn ist ihr Wirken.”

Por outras palavras, só há cognição de um corpo por ele afectar o nosso próprio corpo. Os objectos que não afectam o nosso corpo de forma directa têm de manifestar a sua existência de forma indirecta, através do seu efeito sobre outro corpo ou corpos que, por sua vez, afectem directamente o nosso. Isto é, todo o conhecimento que temos de outros corpos tem de poder ser reconduzido, através de uma cadeia mais ou menos longa de causas e efeitos, à percepção directa de algum corpo. E, visto que a percepção directa de um corpo só se pode processar através do efeito que ele tem sobre o nosso próprio corpo, as propriedades materiais dos corpos podem ser reduzidas aos vários tipos de efeitos (*Wirkungsarten*) que têm sobre ele: “Pois, quando digo ‘este corpo é pesado, duro, líquido, verde, ácido, alcalino, orgânico, etc.’, isso designa sempre a sua acção [*Wirken*] (...).”⁹⁶ (W I, 543). A matéria é, portanto, socorrendo-nos de uma formulação de Nietzsche, a soma dos seus efeitos⁹⁷.

Ora, esta última concepção de matéria é correlativa à concepção do sujeito cognoscente como um indivíduo percipiente corporizado: a matéria seria redutível à minha percepção individual dos corpos. Esta concepção de matéria põe em risco, no entanto, a própria noção de objectividade e de substancialidade. Talvez por esse motivo, a concepção de matéria de Schopenhauer não se esgota na que acabámos de ver.

De facto, se, por vezes, Schopenhauer identifica a matéria com os efeitos causais e, em particular, os efeitos causais sobre o corpo do sujeito percipiente, outras vezes, a matéria é identificada como aquilo que subjaz às relações causais. É, aliás, neste sentido, que a matéria é, como dissemos no início desta secção, o que permanece na mudança.

Portanto, a identificação da matéria com o conceito de acção [*Wirken*] ou de causalidade parece contradizer precisamente a ideia de substancialidade da matéria. Assim, se Schopenhauer fosse consequente com a identificação entre matéria e

⁹⁶ “Denn, wenn ich sage ‘Dieser Körper ist schwer, hart, flüssig, grün, sauer, alkälisch, organisch u. s. w.’; so bezeichnet dies immer sein Wirken (...).”

⁹⁷ A ideia de que “Sein=Wirken”, isto é, que os objectos se esgotam nos efeitos que produzem sobre outros, em particular, sobre o nosso corpo, pode ter estado na origem da ideia de Nietzsche de que uma coisa é a “soma dos seus efeitos”. Esta ideia aparece na obra publicada de Nietzsche no quadro de um ataque à ideia de livre-arbítrio, isto é, de que há um sujeito último por trás dos nossos actos e diferente destes: “Aber es giebt kein solches Substrat; es giebt kein ‘Sein’ hinter dem Thun, Wirken, Werden; ‘der Thäter’ ist zum Thun bloss hinzugedichtet, - das Thun ist Alles” (GM I, 13). No espólio, Nietzsche estende esta ideia a todo o tipo de coisas e não só aos agentes humanos: “(...) ein ‘Ding’ ist eine *Summe seiner Wirkungen*, synthetisch gebunden durch einen Begriff, Bild...” (NL 14[98], KSA 13.274). Ainda noutro passo do espólio, Nietzsche diz explicitamente que os efeitos, em que consistem as coisas, não são outra coisa senão os estímulos que elas produzem em nós: “Zuletzt begreifen wir: ein *Ding* ist eine *Summe* von Erregungen in uns (...)” (NL 10[F100], KSA 9.437).

causalidade, teria de ser necessariamente levado à negação de que a matéria é substância. Não é, no entanto, isso que sucede, pois a rejeição do conceito de matéria como substância implicaria a negação daquilo que Schopenhauer vê como distintivo da noção de realidade empírica – o facto de reunir o espaço e o tempo e não ser uma experiência meramente subjectiva da sucessão dos estados do meu corpo no tempo, a que corresponderia precisamente a matéria reduzida a uma série de “efeitos”, de “modos de agir”.

A tensão entre estas duas concepções de matéria leva Schopenhauer a usar outra estratégia para estabelecer a matéria como sendo simultaneamente acção, causalidade e substância.

Em primeiro lugar, Schopenhauer cria um outro conceito de matéria: a matéria pura. A matéria dada empiricamente passa a ser designada como “material” (Stoff) (W II, 53). Ao contrário do “material”, a matéria pura não é um objecto da percepção, mas sim do pensamento. Ela só pode ser pensada, pois “na percepção intuitiva aparece sempre como forma e qualidade”⁹⁸. Refira-se que a matéria como algo pensado não pode ser entendida como espacial ou temporal nem possui atributos espaço-temporais, como a impenetrabilidade ou a divisibilidade infinita (W II, 55), que inerem à matéria como reunião do espaço e do tempo, excepto a permanência⁹⁹.

Segundo Schopenhauer, a matéria pura, sem forma e qualidade, corresponde, precisamente, à abstracção de todos os modos particulares de causalidade. Ela é, portanto, a causalidade em geral:

(...) através do conceito de *matéria* pensamos aquilo que resta dos corpos quando os despimos das suas formas e de todas as qualidades que lhes são específicas e que, precisamente por isso, tem de ser igual em todos os corpos, tem de ser uma e a mesma coisa. Aquelas formas e qualidades, por nós removidas, não são, porém, outra coisa senão modos de agir particulares e específicos dos corpos que constituem precisamente

⁹⁸ W I, 582: “(...) da sie der Anschauung immer schon in Form und Qualität erscheint.” Cf. também W II, 53. A este propósito cf. Koßler, 1990: 100.

⁹⁹ Segundo Welsen (1995: 202ss.), a distinção entre matéria (*Materie*) e material (*Stoff*) serve para conciliar o facto de a matéria ser ao mesmo tempo o conteúdo empírico da percepção com o facto de a matéria ser uma representação a priori. No entanto, Welsen defende que a ideia de matéria pura é inconsistente com o predicado da permanência, que pertenceria à matéria apenas como objecto da percepção. Na nossa perspectiva, esta dificuldade pode ser removida se tomarmos a matéria percebida empiricamente como aquilo que dá sentido ao conceito abstracto de matéria. Já em Kant se encontrava a ideia de que a categoria de substância significa apenas aquilo que só pode ser sujeito e nunca predicado. Só que para Kant esta categoria como pura determinação lógica é completamente vazia. Somente a representação da permanência no tempo dá sentido ao conceito lógico de sujeito (KrV, B 300ss./A 242ss.).

a diferença entre eles. Por isso, quando abstraímos delas, o que resta é a mera *actividade em geral*, o puro agir como tal, a causalidade pensada objectivamente, - por conseguinte, o reflexo do nosso próprio entendimento, a imagem projectada exteriormente da sua única função (...) ¹⁰⁰.

Deste modo, Schopenhauer faz que a matéria se evapore numa abstracção, num conceito, a “actividade em geral”. ¹⁰¹ A concepção da matéria como conceito abstracto é a saída que Schopenhauer encontra para explicar que a matéria é simultaneamente acção (*Wirken*) e substância: “Uma vez que ‘*substância*’ é a mesma coisa que a matéria, pode-se dizer: *substância* é o *agir* apreendido in abstracto; *acidente*, o modo particular de agir, o agir in concreto” ¹⁰² (G, 83).

A ideia de uma actividade ou causalidade em geral corresponde à ideia de um objecto da percepção em geral. Embora Schopenhauer nunca o explicita, o conceito de matéria pura desempenha, no fundo, a mesma função que o objecto transcendental em Kant. Pois é a referência das nossas representações à matéria, como seu correlato idêntico e permanente, que lhes proporciona o seu carácter de objectividade. Aliás, Schopenhauer entende a matéria pura como o correlato do sujeito cognoscente; um objecto concebido independentemente de todas as suas propriedades possíveis:

Se privarmos o sujeito de todas as determinações e formas da sua cognição, desaparecem no *objecto* todas as propriedades e nada resta excepto a *matéria sem forma e qualidade* (...). ¹⁰³

¹⁰⁰ G, 82: (...) unter dem Begriff der *Materie* denken wir Das, was von der Körpern noch übrig bleibt, wenn wir sie von ihrer Form und allen ihnen specifischen Qualitäten entkleiden, welches eben deshalb in allen Körpern ganz gleich, Eins und das Selbe seyn muß. Jene von uns aufgehobenen Formen und Qualitäten nun aber sind nichts Anderes, als die besondere und speciell bestimmte *Wirkungsart* der Körper, welche eben die Verschiedenheit derselben ausmacht. Daher ist, wenn wir davon absehen, das dann noch Übrigbleibende die bloße *Wirksamkeit überhaupt*, das reine Wirken als solches, die Kausalität selbst, objectiv gedacht, - also der Widerschein unsers eigenen Verstandes, das nach außen projecirte Bild seiner alleinigen Funktion (...).” Cf. ainda W II, 52-53.

¹⁰¹ É caso para perguntar o que é que ainda pode restar se abstrairmos de todos os modos de acção dos objectos sobre o nosso corpo, de todas as qualidades sensíveis, que não esteja já contido nos particulares, ainda para mais quando, segundo a teoria da abstracção de Schopenhauer, todo o conteúdo dos conceitos tem a sua origem na percepção intuitiva (cf. infra, I.5). Koßler (1990: 104) faz a mesma objecção.

¹⁰² “Da ferner ‘*Substanz*’ identisch ist mit *Materie*, so kann man sagen: *Substanz* ist das *Wirken* in abstracto aufgefaßt; *Accidenz* die besondere Art des Wirkens, das Wirken in concreto.”

¹⁰³ W II, 17-18: “Berauben wir nun das *Subjekt* aller nähern Bestimmungen und Formen seines Erkennens; so verschwinden auch am *Object* alle Eigenschaften, und nichts übrig bleibt, als die *Materie ohne Form und Qualität* (...).”

E uma vez que a correlação entre sujeito e objecto constitui a forma da consciência, a matéria, na qualidade de objecto do pensamento, é uma condição a priori da experiência (W II, 53 e 347). Schopenhauer é, assim, obrigado a deixar entrar no seu sistema um conceito a priori (W II, 55, “Praedicabilia a priori”) que é condição da experiência.

Sendo o conceito abstracto de matéria, tal como o objecto transcendental em Kant, uma condição da experiência, Schopenhauer teria, portanto, de admitir ou que a percepção intuitiva dos animais não é ainda experiência ou rever a sua tese de que os conceitos não são condições da percepção de objectos¹⁰⁴. Não admitindo a possibilidade de os animais possuírem a faculdade de representar por conceitos, tem de se concluir que o sentido em que eles têm experiência tem de ser diferente daquele em que os humanos a têm. Em particular, a experiência dos animais, ao contrário da humana, tem de se reduzir à percepção de mera relações causais, que é o mesmo que dizer, à mera percepção da relação causal entre mudanças sem a representação de nada de permanente que lhes subjaza.

I.5 A razão

Os conceitos formam a classe das “representações abstractas” (G, 97 e W I, 41) ou, noutra formulação, das “representações de representações” (G, 98; W I, 49). Segundo Schopenhauer a palavra que as designa em alemão, *Begriff* (conceito), é já indicativa da sua natureza:

Chamou-se *conceitos* [*Begriffe*] a tais representações, pois cada uma delas compreende [*begreift*] em si, ou melhor, sob si, uma quantidade infindável de coisas particulares e é, portanto, uma *súmula* [*Inbegriff*] delas. Pode-se também defini-los como *representações de representações*, pois, na sua formação, a faculdade de conhecer decompõe (...) as representações completas, isto é, perceptivas [*anschauliche*], nas suas partes para as poder pensar em separado, cada uma por si, como diferentes propriedades ou relações das coisas. Porém, neste processo as representações perdem a perceptibilidade [*Anschaulichkeit*], tal como a água, quando analisada nos seus

¹⁰⁴ Esta conclusão não se aplicaria à representação da causalidade, uma vez que para Schopenhauer a relação causal é algo que percebemos intuitivamente, sem o auxílio de conceitos, ao passo que a matéria, como tal, não pode ser um objecto de percepção.

elementos, perde o seu carácter líquido e visibilidade. Pois cada uma das propriedades, seleccionadas (abstraídas) deste modo, pode ser *pensada* em separado, porém, por isso mesmo, não pode ser *percepçionada* em separado.¹⁰⁵ (G, 98)

Os conceitos são características ou propriedades abstraídas das coisas ou de relações entre elas. Por esse motivo, enquanto as intuições são representações completas, os conceitos são representações parciais (*Teilvorstellungen*), querendo isso dizer que nenhum conceito pode subsumir todas as propriedades de um objecto e é, portanto, apenas a representação abstracta de *uma* propriedade possível de objectos da experiência. Eles são, portanto, representações gerais ou universais (*allgemein*).

Ao serem separadas das outras características com que podem estar associados, estas representações deixam de ser objectos da percepção (*Anschauung*) – não se toca nem se vê um conceito. Por oposição à percepção intuitiva (*Anschauung*), à representação por meio de conceitos Schopenhauer chama pensamento ou reflexão¹⁰⁶.

A generalidade (*Allgemeinheit*) é a característica essencial dos conceitos. No passo citado acima, Schopenhauer associa a generalidade (*Allgemeinheit*) dos conceitos ao facto de conterem “muitas coisas particulares (...) sob si”. Contudo, na obra principal, corrige esta ideia e diz que o facto de se referirem a uma pluralidade de coisas não é uma característica essencial deles. Embora a maior parte dos conceitos tenha vários objectos sob si, isto é, possua uma extensão ou esfera, pode haver conceitos que se apliquem a um só objecto. Schopenhauer fornece o exemplo do conceito de uma cidade (W I, 50). Isto quer dizer que cada conceito é essencialmente uma representação geral, abstracta, mesmo quando se trata do conceito de um indivíduo. O carácter abstracto ou geral não consiste na esfera de aplicação (uma ou várias instâncias), mas no facto de haver determinadas propriedades e características inerentes ao indivíduo que não são pensadas através do conceito:

¹⁰⁵ “Man hat solche Vorstellungen *Begriffe* genannt, weil jede derselben unzählige Einzeldinge in, oder vielmehr unter sich begreift, also ein *Inbegriff* derselben ist. Man kann sie auch definiren als *Vorstellungen aus Vorstellungen*. Denn bei ihrer Bildung zerlegt das Abstraktionsvermögen die (...) vollständigen, also anschaulichen Vorstellungen in ihre Bestandtheile, um diese abgesondert, jeden für sich, denken zu können als die verschiedenen Eigenschaften, oder Beziehungen, der Dinge. Bei diesem Processe nun aber büßen die Vorstellungen nothwendig die Anschaulichkeit ein, wie Wasser, wenn in seine Bestandtheile zerlegt, die Flüssigkeit und Sichtbarkeit. Denn jede also ausgesonderte (abstrahirte) Eigenschaft läßt sich für sich allein wohl *denken*, jedoch darum nicht für sich allein auch *anschauen*”.

¹⁰⁶ Schopenhauer chama a atenção para o facto de a palavra reflexão, aplicada neste contexto, ser uma metáfora feliz para o carácter derivado e secundário destas representações. Cf. G, 101 e W I, 43.

A formação de um conceito sucede, em geral, deixando cair muito do que é dado perceptivamente para que se possa pensar separadamente o que resta: no conceito pensam-se, portanto, menos coisas do que aquelas que são percebidas na intuição. Se se observarem vários objectos da intuição [*anschauliche Gegenstände*] e se deixar cair qualquer coisa de cada um deles e, todavia, se se retiver a mesma coisa em todos, esta é o *genus* [género] de todas aquelas espécies. Assim o conceito de cada *genus* é o conceito de todas espécies contidas [*begriffen*] sob ele depois de se retirar tudo aquilo que não pertence a todas elas.¹⁰⁷ (G, 98)

Pode-se concluir facilmente do que foi dito acerca do carácter geral de todos os conceitos que as espécies são, elas próprias, conceitos, isto é, características gerais. Os conceitos de espécie e género são relativos. Os géneros são géneros de espécies, isto é, de vários tipos de coisas contidas sob si, mas são também, por sua vez, espécies de outros géneros mais elevados, cuja extensão é, portanto, maior:

No entanto, cada conceito possível pode ser pensado como um *genus*: por essa razão ele é sempre qualquer coisa de geral [*Allgemeines*] e como tal não perceptível [*Anschauliches*]. É também por esse motivo que ele tem uma esfera, visto que esta é o conjunto [*Inbegriff*] de todas as coisas pensadas através dele. Quanto mais se eleva a abstracção tanto mais tem de se deixar cair e, portanto, menos se continua a pensar.¹⁰⁸ (G, 98-9)

Os conceitos são assim representações de objectos (ou representações de representações desses objectos) nas quais se abstrai em primeiro lugar do espaço e tempo perceptivos, isto é, em última análise, do *presente* perceptivo e, portanto, da relação imediata do objecto com o corpo. O exemplo da cidade cujo conhecimento foi obtido apenas da geografia (W I, 50) é paradigmático. Quando já estou no interior da

¹⁰⁷ “Die Bildung eines Begriffs geschieht überhaupt dadurch, daß von dem anschaulich Gegebenen Vieles fallen gelassen wird, um dann das Uebrige für sich allein denken zu können: derselbe ist also ein Wenigerdenken, als angeschaut wird. Hat man, verschiedene anschauliche Gegenstände betrachtend, von jedem etwas Anderes fallen lassen und doch bei Allen das Selbe übrig behalten; so ist dies das *genus* jener Species. Demnach ist der Begriff eines jeden *genus* der Begriff einer jeden darunter begriffenen Species, nach Abzug alles Dessen, was nicht allen Speciebus zukommt.”

¹⁰⁸ “Nun kann aber jeder mögliche Begriff als ein *genus* gedacht werden: daher ist er stets ein Allgemeines und als solches ein nicht Anschauliches. Darum auch hat er eine Sphäre, als welche der Inbegriff alles durch ihn Denkbaren ist. Je höher man nun in der Abstraktion aufsteigt, desto mehr läßt man fallen, also desto weniger denkt man noch.”

cidade, tenho uma percepção dela; se a conheço da geografia, conheço-a apenas em abstracto¹⁰⁹.

Mas o que distingue a representação conceptual de algo do que sucede quando imaginamos essa mesma coisa? Pois posso também imaginar uma cidade, mesmo que nunca tenha lá estado. Schopenhauer aponta duas diferenças importantes entre imagens produzidas pela imaginação e representações abstractas. A primeira diz respeito à circunstância de as imagens da imaginação só serem possíveis como repetição de momentos de percepções passadas – ainda que envolvam entidades inexistentes, caso em que a imaginação compõe as imagens a partir de materiais perceptivos passados¹¹⁰. Esta primeira diferença leva-nos à segunda, que, apesar de contestável, é, para Schopenhauer, a essencial. A imaginação produz imagens completamente determinadas. Na terminologia de Schopenhauer, as imagens são representações completas (*vollständige*)¹¹¹. O único factor que as distingue da percepção é não fazerem parte do complexo da realidade empírica e, portanto, não se encontrarem numa relação com o corpo senciente¹¹². O que caracteriza os conceitos, por sua vez, é precisamente o facto de serem representações que envolvem algum grau de indeterminação. Mais uma vez, o exemplo da cidade é elucidativo. Quando imagino a cidade, imagino-a ou a partir de percepções passadas, ou a partir de imagens dela em fotografias, etc. Outra coisa é saber da existência de uma cidade em que nunca estive e de que não possuo quaisquer reproduções. Este último conhecimento é um conhecimento meramente conceptual da cidade.

A teoria dos conceitos de Schopenhauer levanta de novo o problema da relação entre percepção e pensamento, já referido numa secção anterior (cf. supra, I.4). Se a percepção intuitiva de particulares é a percepção de *puros* objectos particulares, só posso abstrair características gerais como mesa, cadeira, corpo, vermelho, circular, etc., se já for capaz de as reconhecer como instanciadas nos particulares, isto é, se já for capaz de reconhecer a identidade dessas mesmas características, ou seja, se possuir o seu conceito. Caso contrário, não possuiríamos nenhum critério de acordo com o qual possamos “deixar cair” determinadas características em detrimento de outras. Ou

¹⁰⁹ Não estamos com isto a entrar em contradição com o que dissemos há pouco. O espaço e o tempo de que se abstrai através da representação conceptual é o espaço e tempo da percepção. O conceito pode envolver referências a espaços e a tempos diferentes dos que actualmente são percebidos.

¹¹⁰ Cf. Diss, 27-28, 80 e G, 102.

¹¹¹ Cf. Diss, 27 e G, 103.

¹¹² Cf. Diss, 27 e G, 102

sabemos já à partida qual é a característica comum que queremos abstrair dos particulares ou nunca seremos capazes de pensar o conceito correspondente à mesma¹¹³.

Um dos aspectos problemáticos da teoria da razão de Schopenhauer está relacionado com o facto de Schopenhauer tratar os conceitos como objectos de um tipo diferente das intuições, isto é, como entidades abstractas. Young (1987: 21-2; 2005: 41-2) e White (1992: 57-9) levantam precisamente este problema. Young considera que a teoria de Locke constituiria uma objecção à teoria de Schopenhauer: se os conceitos são abstraídos de qualidades sensíveis então têm de ser eles próprios imagens. Já White apresenta a sua própria teoria dos conceitos para criticar a de Schopenhauer. De acordo com a teoria de White (1992: 75), os conceitos podem ser definidos como “faculdades para pensar características gerais” e não como objectos. A ideia de que os conceitos são meras capacidades e não objectos tem a vantagem de explicar a possibilidade de perceber características gerais nos objectos particulares sem suscitar os problemas que a teoria de Schopenhauer levanta a este respeito. Todavia, não parece ser capaz de resolver o problema da aquisição dos conceitos. Definir os conceitos como capacidades não explica como é que chegámos à posse deles. A teoria da abstracção de Schopenhauer é precisamente uma tentativa de explicação deste problema, ainda que também ela se possa revelar inadequada.

A crítica de White e Young à teoria dos conceitos de Schopenhauer baseia-se no pressuposto de que não temos consciência de conceitos como tais, de que sempre que tentamos pensar conscientemente num conceito, seja de triângulo ou de cão, pensamos sempre numa determinada imagem. Ora, Schopenhauer defende um pressuposto em

¹¹³ White (1992: 88-9), Welsen (1995: 200-1) e Hamlyn (1980: 23) fazem precisamente esta crítica a Schopenhauer. Hamlyn toca no cerne do problema: “If the abstraction is a cognitive act it must work on what is already known in the perceptual instances; but if something is indeed known in them they must surely presuppose already some concept of the object perceived. How then is that concept obtained? On the other hand, if the abstraction is not a cognitive act of that kind, but the concept comes into being, so to speak mechanically, it remains quite obscure what principles govern the selection of instances in such a way that they give rise to the concept” (1980: 23). O exemplo que White (1995: 89) fornece é bem ilustrativo dos problemas que a teoria de Schopenhauer levanta: “To illustrate the point, when the mind focuses upon a tomato, it cannot first apprehend it as a bare particular, a particular devoid of characteristics, and subsequently derive the concepts of *red*, *round* and *tomato* from it. Nor, conversely, can it apprehend it as a bare particular and then apply the concepts of *red*, *round* and *tomato* to it. Concrete individuals irreducibly and inseparably possess characteristics in addition to possessing particularity. In other words, the world of everyday experience is indissolubly one, manifesting particularity and generality as a single whole.” Por este motivo não concordamos com Young (1987: 21) quando diz que Schopenhauer é obrigado a admitir uma classificação não-conceptual. O problema na teoria de Schopenhauer é que justamente toda a classificação é necessariamente conceptual. Não há espécies que sejam imediatamente indivíduos. Cf. W I, 49, onde se diz que não há diferença nenhuma quanto à essência entre os *abstracta* (conceitos como “relação, virtude, investigação, início”) e os *concreta* (“ser humano, pedra, cavalo”).

tudo similar. Segundo o filósofo, todo o pensamento ocorre sempre com auxílio ou de palavras ou de imagens:

Todo o pensamento, no sentido lato da palavra, ou seja, toda a actividade interna do espírito, necessita de palavras ou de imagens produzidas pela imaginação [*Phantasiebilder*]: sem palavras ou imagens não tem qualquer ponto de apoio. Todavia, palavras e imagens não são necessárias em simultâneo, ainda que ambas se possam conjugar, apoiando-se reciprocamente.¹¹⁴ (G, 103)

As imagens da imaginação podem funcionar, portanto, como representantes dos conceitos¹¹⁵. Estas nunca são, no entanto, inteiramente adequadas aos conceitos¹¹⁶. A imagem é uma representação “completa” e, por contraposição ao conceito, está “cheia de determinações arbitrárias” (G, 103).

Devemos, portanto, distinguir os conceitos das imagens através das quais os representamos. No entanto, como já referimos, as imagens não são os únicos representantes dos conceitos. Eles podem ser também representados por palavras. Estas são as entidades sensíveis que usamos para os fixar na memória e os transmitir a outros¹¹⁷:

Toda a nossa consciência, com a sua percepção interna e externa, tem, sem excepção, o tempo como forma. Os conceitos, porém, como representações que têm a sua origem na abstracção e que são diferentes de todas as coisas particulares, têm, nesta condição, uma existência de certo modo objectiva, que contudo não pertence a nenhuma série

¹¹⁴ “Alles Denken, im weitem Sinne des Worts, also alle innere Geistesthätigkeit überhaupt, bedarf entweder der Worte, oder der Phantasiebilder: ohne Eines von Beiden hat es keinen Anhalt. Aber Beide zugleich sind nicht erfordert; obwohl sie, zu gegenseitiger Unterstützung, ineinandergreifen können.”

¹¹⁵ Cf. G, 102; W I, 48, 532-5.

¹¹⁶ Schopenhauer, no entanto, não é sempre fiel a esta tese. Teremos oportunidade de voltar a este assunto no cap. VI, onde veremos que aquilo a que Schopenhauer chama ideia platónica pode ser interpretado como uma imagem que é adequada ao conceito.

¹¹⁷ A contradição que White (1992: 57-8) aponta a Schopenhauer entre a concepção do conceito como um objecto que tem, por um lado, uma existência pública e, por outro, uma existência privada pode ser resolvida se se atender à relação entre conceito e palavra. A linguagem é algo do domínio de uma determinada comunidade, do domínio público, e, por isso, os conceitos têm uma existência pública ao estarem associados a palavras. Todavia, Schopenhauer pensa também poderem existir graus diferentes de distinção na compreensão que cada um tem das palavras. O facto de Schopenhauer desvalorizar a diferença entre juízos sintéticos e analíticos, fazendo-a depender do entendimento subjectivo que cada um tem de de determinado conceito ou palavra é ilustrativa disso mesmo: “Denn überhaupt, ob ein gegebenes Urtheil analytisch oder synthetisch sei, wird, im einzelnen Fall, erst bestimmt werden können, je nachdem im Kopfe des Urtheilenden der Begriff des Subjekts mehr oder weniger Vollständigkeit hat: der Begriff ‘Katze’ enthält im Kopfe *Cuviers* hundert Mal mehr, als in dem seines Bedienten: daher die selben Urtheile darüber für Diesen synthetisch, für Jenen bloß analytisch seyn werden” (W II, 39). Cf., ainda, HN I, 25.

temporal. Por isso, para poderem surgir [*treten*] no presente imediato [*unmittelbare Gegenwart*] de uma consciência individual e, portanto, para poderem ser inseridos [*ingeschoben*] numa série temporal, têm de ser como que rebaixados de novo à condição de coisas particulares e individualizados. Eles têm, portanto, de ser ligados a uma representação sensível: a *palavra*. Esta é, assim, o signo sensível de um conceito e como tal o instrumento necessário para o *fixar*, quer dizer presentificá-lo na consciência condicionada pela forma do tempo e estabelecer uma ligação entre a razão, cujos objectos são *universalia* gerais que não estão vinculados a nenhum lugar nem instante, e a consciência sensível e por isso meramente animal, condicionada pelo tempo.¹¹⁸ (W II, 70)

Apesar de os conceitos, como vimos, serem tratados como entidades de natureza diferente das intuições da percepção, a sua essência, segundo Schopenhauer, consiste inteiramente na sua relação com as representações da percepção intuitiva. Por este motivo, Schopenhauer diz também que as percepções intuitivas são o princípio de cognoscibilidade (*Erkenntnisgrund*) dos conceitos (W I, 48). Os conceitos “têm conteúdo unicamente por referência ao conhecimento intuitivo (*anschaulichen*)” (W I, 41)¹¹⁹. Segundo Schopenhauer, o pensamento não produz, por si próprio, nenhum conteúdo. Ainda que os conceitos sejam um tipo de representações completamente novas relativamente ao mundo da percepção, o seu conteúdo é o mesmo que se encontra na percepção. O pensamento limita-se, pois, a dar uma nova forma àquele conteúdo da percepção¹²⁰.

A razão é a faculdade subjectiva correlativa aos conceitos como representações abstractas diferentes dos objectos empíricos da intuição. Esta faculdade é exclusiva do ser humano (W I, 7). Schopenhauer concebe, assim, a sua teoria da razão simultaneamente como uma antropologia filosófica. De acordo com o filósofo, somente a faculdade da razão explica tudo o que distingue o ser humano do animal: a linguagem,

¹¹⁸ “Unser ganzes Bewußtseyn, mit seiner innern und äußern Wahrnehmung, hat durchweg die *Zeit* zur Form. Die Begriffe hingegen, als durch Abstraktion entstandene, völlig allgemeine und von allen einzelnen Dingen verschiedene Vorstellungen, haben, in dieser Eigenschaft, ein zwar gewissermaßen objektives Daseyn, welches jedoch keiner Zeitreihe angehört. Daher müssen sie, um in die unmittelbare Gegenwart eines individuellen Bewußtseyns treten, mithin in eine Zeitreihe eingeschoben werden zu können, gewissermaßen wieder zur Natur der einzelnen Dinge herabgezogen, individualisirt und daher an eine sinnliche Vorstellung geknüpft werden: diese ist das *Wort*. Es ist demnach das sinnliche Zeichen des Begriffs und als solches das nothwendige Mittel ihn zu *fixiren*, d. h. ihn dem an die Zeitform gebundenen Bewußtseyn zu vergegenwärtigen und so eine Verbindung herzustellen zwischen der Vernunft, deren Objecte bloß allgemeine, weder Ort noch Zeitpunkt kennende Universalia sind, und dem an die Zeit gebundenen, sinnlichen und insofern bloß thierischen Bewußtseyn”

¹¹⁹ Cf. também G, 115-16; W I, 41, 48, 113, 531, 539, 564; W II, 76, 88-9.

¹²⁰ Cf. G, 115-6; W I, 59.

a capacidade de representar o passado e o futuro, a acção deliberada, a consciência da morte, a ciência, a filosofia, o riso, o choro, as religiões, etc.

Na primeira edição de *A Quádrupla raiz*, Schopenhauer ainda não tinha chegado a uma definição da função da razão. Por esse motivo, para além da faculdade dos conceitos, a razão é ainda a “faculdade da ligação de *conceitos*, portanto [a faculdade] dos *juízos*, e do encadeamento destes (...) em *raciocínios*”¹²¹. No primeiro volume de *O Mundo como vontade e representação*, Schopenhauer fixa a função da razão, aquela na qual consiste a sua natureza, como sendo unicamente a formação de conceitos (*Bildung des Begriffs*):

Tal como o entendimento tem somente *uma* função: conhecimento imediato da relação entre causa e efeito e a percepção (*Anschauung*) do mundo real; tal como toda a astúcia, sagacidade e capacidade de invenção, por muito variada que seja a sua aplicação, não são manifestamente nada mais do que exteriorizações daquela função; assim também a razão tem *uma* função: formação do conceito. A partir desta única função explicam-se muito facilmente e por si mesmos todos aqueles fenómenos referidos (...) que distinguem a vida do ser humano da do animal. Tudo aquilo que desde sempre e em todo o lado se chamou racional e irracional remete imediatamente para a aplicação ou não aplicação daquela função.¹²² (W I, 46)

A razão tem uma influência significativa na forma como se representa o tempo. A ausência de razão nos animais implica que a sua consciência seja uma “mera sucessão de instantes presentes, sem que nenhum deles se apresente como futuro antes de ocorrer, nem como passado depois do seu desaparecimento”¹²³. A vida dos animais é, portanto “uma repetição de presentes [ein fortgesetzte Gegenwart¹²⁴]. O animal leva uma vida

¹²¹ Diss, 50: “(...) das Vermögen der Verbindung der *Begriffe*, also der *Urtheile*, und der Verknüpfung dieser (...) zu *Schlüssen*.”

¹²² “Wie der Verstand nur *eine* Funktion hat: unmittelbare Erkenntniß des Verhältnisses von Ursache und Wirkung, und die Anschauung der wirklichen Welt, wie auch alle Klugheit, Sagacität und Erfindungsgabe, so mannigfaltig auch ihre Anwendung ist, doch ganz offenbar nichts Anderes sind, als Aeufferungen jener einfachen Funktion; so hat auch die Vernunft *eine* Funktion: Bildung des Begriffs; und aus dieser einzigen erklären sich sehr leicht und ganz und gar von selbst alle jene (...) angeführten Erscheinungen, die das Leben des Menschen von dem des Thieres unterscheiden, und auf die Anwendung oder Nicht-Anwendung jener Funktion deutet schlechthin Alles, was man überall und jederzeit vernünftig oder unvernünftig genannt hat”

¹²³ W II, 64: “(...) eine bloße Succession von Gegenwarten, deren jede aber nicht vor ihrem Eintritt als Zukunft, noch nach ihrem Verschwinden als Vergangenheit dasteht; als welches das Auszeichnende des menschlichen Bewußtseyns ist”

¹²⁴ Traduzimos “fortgesetzte Gegenwart” por “repetição de presentes” em vez de “presente continuado” porque a concepção que Schopenhauer tem do presente como limite e o facto de os animais estarem absorvidos neste implica a ideia, também presente no adjectivo “fortgesetzt”, de que cada presente na

monótona [es lebt dahin¹²⁵] sem reflexão consciente [ohne Besinnung] (...).”¹²⁶ (W II, 64).

Segundo Schopenhauer, apenas os seres humanos têm a capacidade de representar passado, presente e futuro como tais, isto é, o tempo como um todo e, portanto, também a sua própria morte. Esta capacidade deve-se precisamente à presença da razão no ser humano. A capacidade de representar o passado e o futuro e, por conseguinte, o presente como um *continuum*, é, segundo Schopenhauer, resultado da capacidade de representar por conceitos. A imagem de uma impressão sensível “que a imaginação conserva enfraquece progressivamente, é já mais fraca que a própria impressão e extingue-se completamente com o tempo”¹²⁷. Apenas o conceito, apesar de ligado à palavra que o representa, tem para Schopenhauer uma existência objectiva não sujeita ao tempo, quer dizer, não sujeita à sucessão: “Há uma única coisa que não está sujeita àquele desaparecimento instantâneo da impressão nem ao desaparecimento progressivo da sua imagem e está, portanto, livre do poder do tempo: o conceito.”¹²⁸

Dada a capacidade que a razão tem de representar o passado e o futuro em conexão com o presente e, portanto, de representar a vida como um todo, Schopenhauer diz muitas vezes que a razão proporciona “circunspecção” (*Besonnenheit*) à consciência humana (G, 101; W I, 43 e W II, 62-63). A circunspecção tem, em primeiro lugar, um sentido prático. O ser humano é circunspecto porque a sua acção não está dependente dos motivos que se lhe apresentam a cada instante. Ele pode considerar vários motivos em abstracto, deliberar entre eles e fazer uma escolha consciente. Mas a circunspecção tem também um lado teórico-cognitivo. Ela é a capacidade de olhar em redor, não de um ponto de vista espacial, mas sim temporal. É só porque possuímos esta capacidade

vida dos animais se apresenta sem conexão com o futuro e com o passado e, por esse motivo, como sempre novo. Cf. W II, 64.

¹²⁵ Esta tradução pode suscitar a ideia de contradição com a nota anterior. Apesar de o presente do animal ser algo que surge sempre de novo, o animal não o vive como novo, vive-o como um instante isolado do passado e do futuro. O verbo “dahinleben” é aplicado às pessoas que levam uma vida “sem sobressaltos”. Por isso pode também ser traduzido por “viver de forma equilibrada”. O verbo pode adquirir uma conotação mais negativa. Esta pode ser traduzida por “vegetar” ou “viver monotamente”. Optamos por esta última solução, embora não seja totalmente adequada ao que Schopenhauer quer dizer. Pois, se o presente dos animais não se apresenta como novo, a monotonia da sua vida também não é a monotonia da repetição continuada da mesma coisa, pois para isso seria necessário terem uma representação do passado como tal.

¹²⁶ W II, 64: “So ist denn das Leben des Thieres eine fortgesetzte Gegenwart. Es lebt dahin ohne Besinnung (...).”

¹²⁷ W II, 67: “(...) welches die Phantasie aufbewahrt, ist schon sogleich schwächer als er selbst, schwächt sich täglich mehr ab und verlischt mit der Zeit ganz.”

¹²⁸ W II, 67: “Weder jenem augenblicklichen Verschwinden des Eindrucks, noch dem allmäligen seines Bildes unterworfen, mithin frei von der Gewalt der Zeit ist nur Eines: der *Begriff*.”

de “olhar em redor” temporalmente que podemos deliberar entre várias possibilidades de acção¹²⁹.

A possibilidade de perspectivar o seu tempo de vida como um todo e não estar sujeito à impressão passageira do momento, como estão os animais, propicia ao ser humano a possibilidade de não ser apenas um mero “actor” no “teatro da realidade”, mas antes de se situar, de algum modo, também como “espectador” da realidade e, mais concretamente, como um espectador do desenrolar da sua própria vida:

A sinopse abrangente da vida como um todo, de que o ser humano dispõe, em virtude da razão, por contraposição ao animal, pode ser comparada a um esboço geométrico, incolor, abstracto e reduzido da sua vida. Ele está para o animal como o navegador, que conhece a sua posição no mar através do mapa marítimo, compasso e quadrante, está para a tripulação não instruída do navio, que apenas vê as ondas e o céu. É, por isso, notável e até extraordinário como o ser humano tem sempre, para além da sua vida in concreto, uma segunda vida in abstracto. Na primeira, ele está à mercê de todas as tempestades da realidade e da influência do presente; tem de se esforçar, sofrer, morrer, tal como o animal. A sua vida in abstracto, no entanto, tal como se apresenta para a sua reflexão racional [*vernünftigen Besinnen*] é o reflexo imóvel da primeira e do mundo

¹²⁹ A tradução do termo por “circunspecção” justifica algumas considerações. *Besonnenheit* é um substantivo formado a partir do adjectivo *besonnen*. Este adjectivo tem em alemão uma conotação prática, que ocorre aliás também em Schopenhauer. Ele qualifica determinada acção como “prudente”, “reflectida”, “cautelosa” ou “sensata”. *Besonnenheit* significa assim algo como “prudência”, “sensatez”, “circunspecção” ou até “deliberação”. Embora o termo tenha uma conotação eminentemente prática para Schopenhauer, com a sua tradução por “circunspecção” temos também em vista a dimensão cognitiva que está ínsita no conceito. Este último sentido não é tão visível quando se atenta no sentido do adjectivo *besonnen*, como quando se considera o verbo *sich besinnen*. *Sich besinnen* pode ter o sentido de “reflectir” ou “ponderar sobre algo”, “lembrar-se” ou “recordar-se de qualquer coisa”, mas também “ter” ou “tomar consciência de alguma coisa” e mesmo “consciência” em geral, onde aparece em ligação com o substantivo *Besinnung*, como na expressão *zur Besinnung kommen* que significa “vir a si” no sentido de “recuperar os sentidos”. Esta última expressão também tem um sentido prático e pode, nesse caso, significar “tomar juízo” no sentido de “recuperar o bom senso”. Na verdade, praticamente todos estes sentidos estão em jogo no uso que Schopenhauer faz do termo. Assim, é só porque o ser humano tem consciência do tempo como um todo que a sua acção pode ser *besonnen*, isto é, envolver a consideração de vários motivos em abstracto e deliberação do curso de acção a tomar. Do mesmo modo, a *Besonnenheit* envolve a possibilidade de o ser humano se recordar do seu passado como seu e, como iremos mostrar, considerar o curso da sua vida como um todo, o que envolve “tomar consciência de si” de uma forma que o animal não é capaz. A opção de traduzir *Besonnenheit* por “circunspecção”, ainda que o termo português tenha uma esfera de sentido mais limitada, deve-se ao facto de simultaneamente manter a ligação com algo que tem a ver com a esfera da vida prática, como nos casos em que alguém “age com circunspecção” e também uma ligação com a ideia de “reflexão” em geral. Contudo, pesou também nesta decisão a ideia que está expressa na raiz latina da palavra portuguesa, *circumspectio*, um “olhar em redor”. O “olhar em redor” aqui em causa está, em grande parte, dissociado do sentido espacial que normalmente lhe atribuímos. Trata-se um “olhar em redor” do ponto de vista temporal, um olhar que se desprende do presente perceptivo. Sobre a analogia da racionalidade com um olhar alargado do ponto de vista temporal cf. W I, 100. Nos contextos em que o uso de *Besonnenheit* e o adjectivo *besonnen* não estiverem directamente associados ao fenómeno da representação do tempo optaremos por outras traduções, indicando sempre o original.

onde ele vive; é aquele esboço reduzido referido há pouco. Aqui, na região da reflexão sossegada, aquilo que ali o possuía por completo e o agitava violentamente parece-lhe frio, incolor e estranho por um momento: aqui ele é espectador e contempla. Neste retiro na reflexão, ele parece-se com um actor que representou uma cena e que, antes que tenha de actuar de novo, toma lugar entre os espectadores, de onde assiste com serenidade aos acontecimentos, quaisquer que sejam, mesmo a preparação para a sua morte (na peça); em seguida, no entanto, volta para lá e age e sofre como é necessário.¹³⁰ (W I, 102-3)

A consideração da razão como condição da representação do tempo como um todo e, portanto, da sucessão como sucessão, avoluma a suspeita de que Schopenhauer não atribuiu à razão o papel que, em princípio, lhe seria devido como condição de possibilidade da objectividade. Como vimos (cf. supra, I.4.4), Schopenhauer enreda-se em dificuldades ao querer fazer da causalidade a única função necessária para a representação do complexo espaço-temporal. Isto leva-o a identificar a matéria com um mero efeito sobre o corpo. Por outro lado, ao acentuar o carácter substancial da matéria, Schopenhauer pretende acentuar o facto de os objectos da intuição empírica terem de ter um estatuto independente da sua relação imediata com o corpo senciente. Embora sejam capazes de perceber objectos no espaço, os animais estão presos ao seu presente perceptivo, à acção imediata dos objectos sobre o seu corpo, ao passo que o ser humano tem a capacidade de abstrair do seu presente perceptivo. Isto implica que a razão é, pelo menos, uma condição da representação da realidade como um complexo espaço-temporal, que transcende a relação imediata com o meu corpo. Dado que Schopenhauer pretende garantir uma distinção entre a sensação, como algo de meramente subjectivo, e a realidade empírica como um complexo espaço-temporal objectivo, cremos que não é

¹³⁰ W I, 101-102: “Die allseitige Uebersicht des Lebens im Ganzen, welche der Mensch durch die Vernunft vor dem Thiere voraus hat, ist auch zu vergleichen mit einem geometrischen, farblosen, abstrakten, verkleinerten Grundriß seines Lebensweges. Er verhält sich damit zum Thiere, wie der Schiffer, welcher mittelst Seekarte, Kompaß und Quadrant seine Fahrt und jedesmalige Stelle auf dem Meer genau weiß, zum unkundigen Schiffsvolk, das nur die Wellen und den Himmel sieht. Daher ist es betrachtungswerth, ja wunderbar, wie der Mensch, neben seinem Leben *in concreto*, immer noch ein zweites *in abstracto* führt. Im ersten ist er allen Stürmen der Wirklichkeit und dem Einfluß der Gegenwart Preis gegeben, muß streben, leiden, sterben, wie das Thier. Sein Leben *in abstracto* aber, wie es vor seinem vernünftigen Besinnen steht, ist die stille Abspiegelung des ersten und der Welt worin er lebt, ist jener eben erwähnte verkleinerte Grundriß. Hier im Gebiet der ruhigen Ueberlegung erscheint ihm kalt, farblos und für den Augenblick fremd, was ihn dort ganz besitzt und heftig bewegt: hier ist er bloßer Zuschauer und Beobachter. In diesem Zurückziehen in die Reflexion gleicht er einem Schauspieler, der seine Scene gespielt hat und bis er wieder auftreten muß, unter den Zuschauern seinen Platz nimmt, von wo aus er was immer auch vorgehen möge, und wäre es die Vorbereitung zu seinem Tode (im Stück), gelassen ansieht, darauf aber wieder hingeht und thut und leidet wie er muß.” Cf. também HN I, 182-183.

suficiente recorrer à função do entendimento, como capacidade de transitar do efeito sobre o corpo próprio para a sua causa; seria necessário recorrer também à razão.

I.6 O sujeito cognoscente

Como vimos, o princípio da razão suficiente constitui a forma de todos os objectos como tais. Uma vez que todo o objecto pressupõe uma consciência cognoscente, o uso legítimo do princípio da razão suficiente restringe-se aos objectos da consciência e não se estende para além destes. Uma das consequências mais importantes desta tese é que o princípio da razão suficiente não pode ser aplicado ao próprio sujeito da consciência como tal (W I, 6 e 16). Isto é, uma vez que o princípio da razão suficiente pressupõe a forma da consciência, ele só é válido no interior da sua esfera, mas não pode, por sua vez, ser aplicado a ela no seu todo. Quer dizer, perguntar por um fundamento da consciência como um todo e, portanto, da relação entre os dois pólos que a constituem, sujeito e objecto, é uma aplicação ilegítima do princípio da razão suficiente (cf. *supra*, I.2).

A ideia de que o sujeito cognoscente está fora da esfera de alcance do princípio da razão suficiente significa também que o sujeito não é objectivável. Por isso, o sujeito do conhecimento é definido por Schopenhauer como aquele “que tudo conhece e não é conhecido por nada”¹³¹. O sujeito é, assim, por definição, incognoscível. As únicas proposições que podem ser estabelecidas a seu respeito são proposições analíticas através das quais se dá a sua definição, isto é, se exprime o seu conceito. É impossível obter um conhecimento substantivo, através de proposições sintéticas, acerca do sujeito do conhecimento. Veja-se este passo da primeira edição da dissertação:

Todo o conhecimento na sua génese produz uma proposição sintética, seja a priori ou a posteriori. *A proposição: “eu conheço” é, no entanto, analítica*, pois a cognição é um predicado inseparável do eu, isto é, do sujeito da cognição e do juízo, e sempre já posto com ele. Na verdade, o sujeito daquela proposição analítica não se constitui por meio de uma síntese, mas é, em sentido estrito, originário, dado como condição de todas as representações. Ser um sujeito não significa mais do que conhecer, tal como ser objecto não significa mais do que ser conhecido. A cognição não pode por isso ser conhecida, pois para isso seria preciso que o sujeito se separasse dela e, contudo, a conhecesse, o

¹³¹ W I, 5: “Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird, ist das Subjekt.”

que é impossível, não só porque é contraditório, mas também porque toda a essência do sujeito, como tal, é a cognição, da qual ele não pode ser pensado em separado.¹³² (Diss, 68-9)

Um dos aspectos fulcrais da noção schopenhaueriana de sujeito da consciência é precisamente o facto de ele constituir a condição última de toda a representação ou objectividade. Como tal, o sujeito escapa a qualquer tentativa de se representar objectivamente, pois está sempre pressuposto nessa mesma tentativa.

A tese de Schopenhauer de que, por um lado, o sujeito é incognoscível e, por outro lado, o sujeito é uma condição de toda a experiência é, no fundo, outro modo de expressar a tese geral de Kant nos “Paralogismos da razão pura” da *Crítica da razão pura*. Kant procura, nesse capítulo, refutar a psicologia racional recorrendo à incognoscibilidade do sujeito. De um modo bastante resumido, a tese de Kant é que a partir da simples proposição “eu penso” não se podem constituir juízos sintéticos a priori. Todas as proposições que se seguem do “eu penso” ou *cogito* são proposições analíticas e servem meramente para exprimir as condições subjectivas da cognição de objectos. O *cogito* só se pode conhecer a si mesmo empiricamente, através da intuição de si mesmo no tempo, ou seja, através do sentido interno¹³³.

Mas se, como condição necessária da cognição, o sujeito é incognoscível, como se pode falar das suas faculdades? Schopenhauer responde que estas não são conhecidas directamente, através de um acto de introspecção, mas sim inferidas a partir das várias classes de objectos¹³⁴:

¹³² “Jede Erkenntnis giebt bei ihrem Entstehn einen synthetischen Satz, sey es a priori oder a posteriori. Der Satz: ‘Ich erkenne’, ist aber ein analytischer, weil das Erkennen ein vom Ich, d. h. dem Subjekt des Erkennens und Urtheiles, unabtrennbares und mit ihm allemal schon gesetztes Prädikat ist. Und zwar ist das Subjekt jenes analytischen Satzes nicht durch Synthesis entstanden, sondern ein im strengsten Sinn ursprünglich, als Bedingung aller Vorstellungen gegebenes. Subjektseyn heißt weiter nichts als Erkennen, wie Objektseyn nichts weiter als Erkanntwerden. Das Erkennen kann also nicht erkannt werden, weil dazu erfordert würde, daß das Subjekt sich vom Erkennen trennte und nun doch das Erkennen erkannte, was unmöglich ist, nicht nur weil es sich widerspricht, sondern weil das ganze Wesen des Subjekts, als eines solchen, das Erkennen ist, von dem es sich also nicht als getrennt denken läßt”. Apesar de este passo ter sido apagado na 2ª edição, a mesma ideia recorre noutra secção da mesma, ainda que de forma mais condensada e em conexão com a vontade como objecto do sentido interno: “Von der Erkenntniß ausgehend kann man sagen »Ich erkenne« sei ein analytischer Satz, dagegen »Ich will« ein synthetischer und zwar a posteriori, nämlich durch Erfahrung, hier durch innere (d.h. allein in der Zeit) gegeben” (G, 143).

¹³³ Este parece-nos ser o principal fio condutor de ambas as versões do capítulo dos “Paralogismos”. Cf. os passos centrais KrV B 404-5/A 346-7, A 353-4, A 366, B 407-9. Cf. ainda Welsen (1997).

¹³⁴ Curiosamente, apesar de a lista de faculdades cognitivas estabelecidas por Schopenhauer constituir *grosso modo* um decalque das estabelecidas por Kant, através da tese de que as faculdades são inferidas a partir do tipo de objectos que facticamente representamos, Schopenhauer consegue escapar à acusação de

Agora poder-se-ia perguntar, uma vez que o sujeito não é conhecido, de onde nos são conhecidas as suas diferentes faculdades cognitivas como a sensibilidade, o entendimento e a razão. – Não as conhecemos por a cognição se ter tornado um objecto para nós, senão não existiriam tantos juízos contraditórios sobre elas. Pelo contrário, elas são inferidas, ou melhor: são expressões gerais para as classes de representações estabelecidas, que foram sempre mais ou menos distinguidas naquelas faculdades.¹³⁵ (G, 141)

Mas, se toda a consciência é cognição de um objecto e se o sujeito é incognoscível, isto é, não pode ser objecto para si mesmo, como se explica que o sujeito tenha consciência de si como cognoscente? Isto é, como se explica que o sujeito possa dizer a seu respeito “eu conheço”? O passo que se segue visa esclarecer esta questão:

À objecção: “eu não conheço apenas, mas sei também que conheço” responderia: o saber que tens do teu conhecimento só é diferente deste na expressão. “Eu sei que conheço” não diz nada mais do que “eu conheço”, e isto, sem mais especificação, não diz mais do que “eu”. Se o teu conhecimento e o teu saber deste conhecimento são duas coisas diferentes, tenta captar cada um deles isoladamente, ora conhecer, sem saber que conheces, ora de novo saber que conheces sem que este saber seja ao mesmo tempo um conhecer.¹³⁶ (G, 141)

A tese da incognoscibilidade do sujeito não implica que o sujeito cognoscente não tenha ao mesmo tempo consciência de si como cognoscente. Toda a consciência de algo envolve simultaneamente a consciência de que estamos conscientes disso. O que Schopenhauer está a defender, por outras palavras, é que não há um acto reflexivo

que a divisão em faculdades seja resultado de um exercício arbitrário de introspecção e, assim, à suspeita de psicologismo, muitas vezes direccionada à filosofia de Kant.

¹³⁵ “Nun könnte man aber fragen, woher uns, wenn das Subjekt nicht erkannt wird, seine verschiedenen Erkenntnißkräfte, Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, bekannt seien. — Diese sind uns nicht dadurch bekannt, daß das Erkennen Objekt für uns geworden ist, sonst würden über selbige nicht so viele widersprechende Urtheile vorhanden seyn; vielmehr sind sie erschlossen, oder richtiger: sie sind allgemeine Ausdrücke für die aufgestellten Klassen der Vorstellungen, die man zu jeder Zeit, eben in jenen Erkenntnißkräften, mehr oder weniger bestimmt unterschied.”

¹³⁶ “Auf den Einwand: »ich erkenne nicht nur, sondern ich weiß doch auch, daß ich erkenne«, würde ich antworten: Dein Wissen von deinem Erkennen ist von deinem Erkennen nur im Ausdruck unterschieden. »Ich weiß, daß ich erkenne«, sagt nicht mehr, als »Ich erkenne«, und dieses, so ohne weitere Bestimmung, sagt nicht mehr, als »Ich.« Wenn dein Erkennen und dein Wissen von diesem Erkennen zweierlei sind, so versuche nur ein Mal jedes für sich allein zu haben, jetzt zu erkennen, ohne darum zu wissen, und jetzt wieder bloß vom Erkennen zu wissen, ohne daß dies Wissen zugleich das Erkennen sei”

através do qual a autoconsciência pré-reflexiva fosse elevada a uma consciência de si como sujeito cognoscente. Toda a consciência é, simultaneamente, consciência de que se tem consciência, não constituindo esta última um acto cognitivo diferente da primeira.

Se, pelo contrário, a consciência necessitasse sempre de um novo acto de consciência que a constituísse como tal, cair-se-ia num regresso *ad infinitum*: a um primeiro acto de reflexão que apreendesse a consciência pré-reflexiva ter-se-ia de seguir um novo acto de reflexão para apreender o primeiro e assim sucessivamente. Por outras palavras, não pode haver um conteúdo mental sem que, ao mesmo tempo, o sujeito saiba que o tem¹³⁷.

Em virtude do que acabámos de ver, Schopenhauer censura o princípio da unidade sintética da apercepção de Kant, isto é, o princípio segundo o qual o “eu penso tem de poder acompanhar todas as minhas representações”¹³⁸:

E qual o sentido desta (...) frase? – Que todo o representar é um pensar? – Não se trata disso, pois seria monstruoso; não haveria nada a não ser conceitos abstractos (...). Nesse caso os animais teriam também de pensar ou não representariam sequer.¹³⁹

Schopenhauer interpreta o princípio kantiano como a asserção de que toda a consciência envolve necessariamente um acto de reflexão, isto é, um “eu penso”. Esta

¹³⁷ Janaway (1989: 122) reconhece que é incontestável que para haver cognição eu tenho de saber que a tenho. No entanto, diz que há uma diferença entre os conteúdos proposicionais “eu conheço” e “eu sei que conheço” e, por esse motivo, não há razão para considerarmos que o sujeito não possa ter conhecimento de si como tal. No nosso ponto de vista, há de facto um conhecimento de nós próprios como sujeitos. O que Schopenhauer quer pôr em evidência - e como vimos a este respeito ele limita-se a repetir uma ideia central de Kant - é que esse conhecimento é meramente analítico. Portanto, dizer “eu sei que conheço” não acrescenta nada de substantivo à consciência imediata da percepção, limita-se a expressá-la em abstracto. White (1992: 126), por sua vez, diz que a doutrina de que todo o objecto pressupõe um sujeito leva a um círculo vicioso, pois nunca posso saber que estou a representar. Isso é, no entanto, falso. A teoria de Schopenhauer é a de que a reflexão é, de certo modo, supérflua e é precisamente por isso que não é necessária uma infinita iteração da reflexão para eu saber que estou a representar. Para além disso, White critica a ideia de que o sujeito cognoscente não se conhece a si mesmo: “Surely there could be intelligent beings who knew, say, that it was raining without knowing that they knew this. More importantly, there seems to be no reason in principle why an intelligent being should not be aware of itself as knower.” (159). A crítica não é, no entanto, certa. Ao formulá-la, White não percebe que está a dizer o mesmo que Schopenhauer e, por isso mesmo, a passar ao lado das verdadeiras dificuldades levantadas pela sua posição. De facto, Schopenhauer subscreveria inteiramente que qualquer “ser inteligente” tem “consciência de si como cognoscente”.

¹³⁸ KrV B131-132: “Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können (...).”

¹³⁹ W I, 535: “Und was ist der Sinn dieses (...) Satzes? – Daß alles Vorstellen ein Denken sei? – Das ist nicht: und es wäre heillos; es gäbe sodann nichts als abstrakte Begriffe (...). Auch müßten dann wieder die Thiere entweder auch denken, oder nicht ein Mal vorstellen.”

identificação implica algo que Schopenhauer vê como absurdo: que os animais não tenham consciência por estarem desprovidos de razão, da faculdade de reflectir.

Se recorrermos à polémica entre Leibniz e Locke com vista a esclarecer melhor a posição de Schopenhauer, pode-se dizer que ele se situa aparentemente do lado de Locke. A tese de Locke, nos *Essays concerning Human Understanding*, encontra-se no contexto da refutação da tese de que há ideias inatas (EHU, 48-103). O princípio fundamental de Locke no quadro dessa refutação é a de que não pode haver uma ideia na mente sem que a mesma seja percebida. Por outras palavras, não pode haver um conteúdo mental sem que ao mesmo tempo o sujeito saiba que o tem. Toda a consciência de algo envolve simultaneamente a consciência da consciência disso. Esta tese de Locke suscitou a crítica de Leibniz nos *Nouveaux Essais*. Segundo Leibniz é necessário distinguir entre percepção e apercepção, isto é, entre uma percepção inconsciente e uma percepção consciente (NEEH, 29, 48-9, 89, 109). A distinção entre percepção e apercepção permitia a Leibniz defender o inatismo de certas noções que a alma “percebe” sem ter necessariamente consciência explícita delas. Para haver apercepção é necessário um acto de reflexão do sujeito. As ideias inatas são precisamente as ideias provindas da reflexão da alma sobre si mesma (NEEH, 28, 74).

Ao contrário de Leibniz, Schopenhauer parece colocar a apercepção logo ao nível da percepção pré-reflexiva (cf. supra, I.4.3). É esta identificação que leva Schopenhauer à ideia de que os animais têm consciência e de que a percepção humana não envolve conceitos. O problema é que se toda a consciência pré-reflexiva envolver necessariamente uma consciência dessa consciência, Schopenhauer, ao atribuir consciência aos animais, estaria também a atribuir-lhes reflexão.

A posição de Schopenhauer é, portanto, mais ambígua do que aquilo que parece à primeira vista. Segundo Welsen (1995: 225-6; 1997), Schopenhauer estaria precisamente a defender a distinção entre uma consciência de si implícita e uma consciência de si explícita, sendo que esta seria diferente da primeira apenas na reflexão. De facto, se, por um lado, Schopenhauer quer dizer que o acto reflexivo não acrescenta nada de novo ao acto perceptivo, ele está também a dizer que todo o acto de consciência pressupõe pelo menos a possibilidade de realizar o acto reflexivo. Ora, visto que a consciência animal está isenta da possibilidade de reflectir, ela não envolve uma consciência de si como consciência. Logo, os animais não são, propriamente falando, sujeitos do conhecimento, ainda que percepcionem objectos. Isto é, a subjectividade requer a faculdade da razão.

Verifica-se, portanto, que a posição de Schopenhauer está, na verdade, mais próxima de Kant do que de Locke¹⁴⁰. Apesar de Schopenhauer ter uma noção de consciência mais lata que a de Kant, existe uma grande afinidade entre a noção de sujeito de consciência que ambos apresentam¹⁴¹. E Schopenhauer acaba também por reconhecer a afinidade entre as duas noções:

Se se resumirem todas as afirmações de Kant descobrir-se-á que o que ele entende por unidade sintética da apercepção é como que o centro inextenso da esfera de todas as nossas representações, cujos raios convergem na sua direcção. Ela é aquilo que eu designo como o sujeito da cognição, o correlato de todas as representações (...).¹⁴² (W I, 535)

Schopenhauer faz aqui referência a um outro aspecto da noção kantiana de sujeito que ainda não discutimos. O facto de o “eu penso” ter de poder acompanhar todas as minhas representações implica que ele seja o ponto de unificação de todas as suas representações:

Uma *consciência*, porém, é essencialmente algo de unitário e por isso requer sempre um ponto central de unidade.¹⁴³ (W II, 284)

¹⁴⁰ Welsen (1995: 139s.; 1997) defende que Schopenhauer não compreendeu quão perto a sua posição está da de Kant. Segundo Welsen, a posição de Kant é precisamente que toda a consciência de mim como sujeito não surge apenas no quadro da reflexão, mas está pressuposta implicitamente em toda a representação de objectos. Por conseguinte, a necessidade do “eu penso” reflexivo seria a necessidade de uma possibilidade, o que pressupõe uma consciência de si implícita, mas não a necessidade do acto de reflectir a cada momento.

¹⁴¹ Janaway (1989) defende precisamente que a noção de sujeito cognoscente de Schopenhauer é baseada na noção de unidade sintética da apercepção: “Schopenhauer’s thought on the self as subject of knowledge or of representation is built on distinctly Kantian foundations. Thus his naïve-sounding comment on the synthetic unity of apperception – that it is a ‘very strange thing, very strangely presented’ – does not really reflect the extent to which he relies on a closely related notion in his own theory” (110); “Schopenhauer fails to appreciate the subtle point that Kant is trying to make about the necessity of the potential self ascription of any experience, but, despite this, he captures in more figurative language the two important points: first, that the subject is to be treated as the condition of all appearance, the ‘focal point’ to which all representations must be related; and secondly, that of such a subject there can be no experience (only its representations can be experienced), nor any knowledge beyond that of its mere existence” (124-5).

¹⁴² “Wenn wir Kants Aeußerungen zusammenfassen, werden wir finden, daß was er unter der synthetischen Einheit der Apperception versteht, gleichsam das ausdehnungslose Centrum der Sphäre aller unserer Vorstellungen ist, deren Radien zu ihm konvergiren. Es ist was ich das Subjekt des Erkennens, das Korrelat aller Vorstellungen nenne (...).”

¹⁴³ “Ein *Bewußtseyn* aber ist wesentlich ein einheitliches und erfordert daher stets einen centralen Einheitspunkt.”

Ora, um tal intelecto tem, em primeiro lugar, de reunir em *um* ponto todas as impressões juntamente com a sua transformação em percepções intuitivas ou em conceitos, por intermédio das suas funções, para que surja aquela *unidade* da consciência que é o eu *teórico*, o portador de toda a consciência (...). Aquele ponto de unidade da consciência ou o eu teórico é precisamente a unidade sintética da apercepção de Kant, na qual todas as representações têm de se alinhar como num cordel de pérolas e em virtude da qual o “eu penso”, como fio do cordel, “tem de poder acompanhar todas as nossas representações”.¹⁴⁴ (W II, 284)

A tese de que a consciência tem de ser necessariamente uma unidade pode ser lida como a resposta de Kant à crítica de David Hume à ideia de “eu”. Numa análise que ficou célebre, David Hume defende que quando prescrutamos a nossa mente encontramos apenas os seus diversos conteúdos, mas nenhum sujeito da experiência, nenhum eu (THN, 164-171). Na verdade, Hume não encontra nem pode encontrar nenhum “eu” na experiência, porque este não se situa a jusante da mesma, mas sim a montante¹⁴⁵. A tese fundamental de Kant é que só há experiência, e um sujeito da mesma, se o sujeito não for, tal como os conteúdos, diverso. O sujeito só pode representar a multiplicidade de conteúdos, por hipótese, A, B e C, isto é, representá-los numa mesma consciência, se for capaz de os reunir na unidade da sua consciência. Senão, haveria uma consciência de A e uma consciência de B, etc., mas não uma consciência de A e B e C¹⁴⁶. Ou seja, só há consciência da multiplicidade como tal (do “diverso da intuição” como lhe chama Kant) se houver um sujeito que se represente a si mesmo como o *mesmo* que representa A, B, C, etc. A consciência que o sujeito tem de si mesmo como idêntico ao longo de todas as suas representações é, portanto, a condição de possibilidade da representação da multiplicidade como multiplicidade.

Schopenhauer apresenta a sua versão da tese de Kant nos *Parerga*. Nesta obra, Schopenhauer argumenta que só é possível conhecer a sucessão como sucessão por contraste com algo permanente. Na percepção externa, é a matéria que cumpre esta

¹⁴⁴ “Ein solcher Intellekt nun also muß zuvörderst alle Eindrücke, nebst deren Verarbeitung durch seine Funktionen, sei es zu bloßer Anschauung, oder zu Begriffen, in *einen* Punkt vereinigen, der gleichsam der Brennpunkt aller seiner Strahlen wird, damit jene *Einheit* des Bewußtseyns entstehe, welche das *theoretische* Ich ist, der Träger des ganzen Bewußtseyns (...). Jener Einheitspunkt des Bewußtseyns, oder das theoretische Ich, ist eben Kants synthetische Einheit der Apperception, auf welche alle Vorstellungen sich wie auf eine Perlenschnur reihen und vermöge deren das ‘Ich denke’, als Faden der Perlenschnur, ‘alle unsere Vorstellungen muß begleiten können’.”

¹⁴⁵ Janaway (1995: 103-106) explicita particularmente bem este aspecto da relação entre a concepção de Kant (e de Schopenhauer) de sujeito e a análise de Hume.

¹⁴⁶ Kant ilustra este ponto de forma bastante clara em KrV B 133-4. Cf. ainda Allison (1983: 138-9).

função (cf. supra, I.4.4). Na percepção interna, isto é, no fluxo da consciência de mim, aquilo que permanece e permite perceber a sucessão como sucessão é o sujeito cognoscente; caso contrário, os vários momentos estariam dispersos sem que nada os permitisse perceber como momentos de uma mesma sucessão:

Por isso, eu dizia que, se a nossa consciência juntamente com todo o seu conteúdo se movesse uniformemente na corrente do tempo, não nos poderíamos aperceber deste movimento. Por conseguinte, tem de haver também algo de imóvel na consciência, que, porém, não pode ser senão o próprio sujeito cognoscente, que assiste, de forma imperturbável e inamovível, ao decurso do tempo e do seu conteúdo. Perante o seu olhar a vida caminha, como uma peça de teatro, para o seu fim.¹⁴⁷ (P I, 106)

Conforme já vimos (cf. supra, I.4.3), Schopenhauer não acompanha Kant na ideia de que para haver experiência e, por conseguinte, objectos da experiência é necessária uma síntese de todos os conteúdos através de conceitos puros, das categorias. Mais: os animais têm consciência e experiência sem que disponham da capacidade de unificar as várias experiências numa única. No entanto, Schopenhauer reconhece, por vezes, que só através da razão há uma plena consciência de si, uma plena subjectividade. Em primeiro lugar, já vimos alguns elementos (cf. supra, I.5) que mostram como somente através da razão é possível ter a experiência da vida como um todo, ao passo que a vida dos animais, de acordo com a teoria de Schopenhauer, se limita a uma sucessão de percepções mais ou menos instantâneas. Quer dizer, os animais percebem conscientemente, mas não têm a capacidade de perceber a sucessão das suas percepções como a sucessão de uma mesma experiência, de um mesmo curso de vida. Somente a função circunspectiva da razão permite a capacidade de unificar os vários momentos perceptivos em momentos de uma *única* vida. Para além disso, por vezes Schopenhauer estabelece explicitamente uma relação entre a consciência de si e a razão. Por exemplo, em *Sobre a vontade na natureza* diz que:

o representar não pode ser ele próprio de novo percebido; mas quando muito voltar de novo à consciência, *in abstracto*, na reflexão racional, que é uma potência secundária

¹⁴⁷ “Daher also sagte ich, daß wenn unser Bewußtseyn mit seinem gesammten Inhalt, gleichmäßig im Strome der Zeit sich fortbewegte, wir dieser Bewegung nicht inne werden könnten. Also muß hiezu im Bewußtseyn selbst etwas Unbewegliches seyn. Dieses aber kann nichts Anderes seyn, als das erkennende Subjekt selbst, als welches dem Laufe der Zeit und dem Wechsel ihres Inhalts unerschüttert und unverändert zuschaut. Vor seinem Blicke läuft das Leben wie ein Schauspiel zu Ende.”

da representação. (...) Por isso a consciência clara e distinta quer da existência própria quer da alheia ocorre somente com a razão (a faculdade dos conceitos), que eleva a vida do ser humano acima do animal tanto quanto a faculdade de representação intuitiva eleva a do animal acima das plantas.¹⁴⁸ (N, 68)

Portanto, a representação de si como um “centro inextenso da esfera de todas as nossas representações”, isto é, como um mesmo correlato de todas as representações só é possível através da aplicação de conceitos, da razão. Do ponto de vista meramente conceptual, se se identificar a percepção com a consciência e esta com a subjectividade, é inegável que os animais têm subjectividade. No entanto, se se identificar a subjectividade com a consciência da própria identidade no curso das representações – coisa que, tanto para Kant como para Schopenhauer, requer a capacidade de representar por conceitos – a subjectividade só pode ser atribuída ao ser humano¹⁴⁹.

Se a teoria do sujeito cognoscente de Schopenhauer se limitasse a afirmar o seu carácter incognoscível, teríamos apenas uma repetição da tese de Kant. No entanto, Schopenhauer explicita todas as consequências dessa incognoscibilidade. Embora o sujeito cognoscente não possa ser conhecido de forma positiva, sabemos que ele não pode ser confundido com nenhum dos objectos conhecidos por ele. Uma vez que as formas dos objectos da percepção intuitiva - e estes são os objectos por excelência, os objectos reais por contraposição aos conceitos - são essencialmente espaço, tempo e causalidade, o sujeito do conhecimento é concebido como sendo não-espacial, não-temporal e não-causal. O sujeito cognoscente não pode, por isso, ser concebido como um objecto material¹⁵⁰.

¹⁴⁸ “(...) das Vorstellen kann nicht selbst wieder wahrgenommen werden; sondern höchstens nur in der vernünftigen Reflexion, dieser zweiten Potenz der Vorstellung, also *in abstracto*, nochmals zum Bewußtseyn kommen. Daher denn auch das einfache Vorstellen (Anschauen) zum eigentlichen Denken, d.h. dem Erkennen in abstrakten Begriffen, sich verhält wie das Wollen an sich, zum Innewerden dieses Wollens, d.i. dem Bewußtseyn. Deshalb tritt ganz klares und deutliches Bewußtseyn des eigenen, wie des fremden Daseyns erst mit der Vernunft (dem Vermögen der Begriffe) ein, welche den Menschen über das Thier so hoch erhebt, wie das bloß anschauende Vorstellungsvermögen dieses über die Pflanze”

¹⁴⁹ Welsen (1995: 139) chama a atenção para o facto de Schopenhauer subscrever, pelo menos de forma implícita, a tese de Kant de que a unidade da consciência pressupõe conceitos e consequentemente as funções lógicas do juízo: “Nun setzt die Einheit des Bewußtseins so etwas wie Begriffe voraus und diese sind wiederum auf logische Funktionen angewiesen, um verknüpft werden zu können. Mit anderen Worten: der Philosoph stimmt – ohne dieser Frage annähernd so gründlich nachzugehen wie sein Vorgänger – immerhin darin mit ihm überein, daß die Einheit der – sei es inneren oder äußeren – Erfahrung auf Begriffen, logischen Funktionen sowie schließlich der transzendentalen Apperzeption beruht.”

¹⁵⁰ Janaway (1989: 121) ilustra bem esta ideia: “One point here is that I do not know myself (primarily) as I know other objects: my awareness of being a subject of experiences is unlike my awareness of

O sujeito cognoscente também não pode ser concebido como um indivíduo, uma vez que não se encontra nem no espaço nem no tempo. Somente através do espaço e do tempo existem indivíduos, isto é, uma pluralidade de coisas idênticas quanto às suas propriedades. Por isso, eles constituem, segundo Schopenhauer, o princípio de individuação¹⁵¹. Ora, uma vez que espaço e tempo são formas que não se podem aplicar ao sujeito cognoscente, não se pode atribuir ao sujeito “nem multiplicidade, nem o seu oposto, unidade”¹⁵². O sujeito “está total e indivisivelmente presente em todos os seres cognoscentes; por isso um único deles, tão completo quanto os milhões existentes, completa, juntamente com o objecto, o mundo como representação”¹⁵³. Em virtude disto, o sujeito cognoscente não pode ser confundido com o conceito de “pessoa” ou sequer com o de “indivíduo cognoscente” (W II, 7). Ele é estritamente supra-individual.

Janaway (1989: 128) interpreta o carácter não-individual do sujeito como a tese de que basta uma instância de sujeito para haver experiência. No entanto, em rigor, a ideia de Schopenhauer não é exactamente essa. A despeito do carácter um pouco extravagante da descrição do sujeito cognoscente, pode-se ilustrar melhor a ideia de Schopenhauer se tivermos em conta que o sujeito cognoscente não é nada por si mesmo; a sua natureza consiste inteiramente em ser consciência de um objecto. Por este motivo, ele não deve ser entendido como uma coisa à qual inerem propriedades. Podemos apreender aquilo de que se trata se o pensarmos, antes, como uma função, um acto cognitivo. Tomado como tal, o acto cognitivo A dirigido ao objecto "x" é exactamente o mesmo que o acto cognitivo B dirigido ao mesmo objecto. Quer dizer, aquilo que aqui pode servir para discriminar os vários actos cognitivos, as várias consciências, não é a circunstância de serem realizados por indivíduos diferentes, mas sim o próprio conteúdo objectivo de cada uma delas. Isto é, uma vez que o sujeito da consciência não tem uma determinação própria, aquilo que diferencia numericamente uma consciência de outra não pode ser o seu lado subjectivo, mas sim o seu lado objectivo.

Dado que o sujeito do conhecimento não pode ser identificado com nenhum dos objectos por ele conhecidos, o corpo próprio tem também para ele o estatuto de mais um objecto entre outros, “um objecto entre objectos” (W I, 6). Do ponto de vista do sujeito

objects in that it does not require me to identify a particular individual item in the empirical realm as myself.”

¹⁵¹ Sobre o espaço e o tempo como princípio de individuação, cf. W I, 134; Vo I, 156-160.

¹⁵² W I, 6: “(...) ihm kommt also weder Vielheit, noch deren Gegensatz, Einheit, zu.”

¹⁵³ *Ibid.*: “das Subjekt (...) ist ganz und ungetheilt in jedem vorstellenden Wesen; daher ein einziges von Diesen, eben so vollständig, als die vorhandenen Millionen, mit dem Objekt die Welt als Vorstellung ergänzt.”

cognoscente, não há nenhum corpo que lhe pertença mais do que qualquer outro¹⁵⁴. O corpo senciente funciona como ponto de partida da percepção do mundo; no entanto, como vimos (cf. supra, I.4.2), segundo Schopenhauer o corpo como senciente é um objecto apenas num sentido impróprio, tal como as sensações não são ainda representações ou objectos. O corpo a que chamamos nosso só é objecto quando se apresenta no espaço e, nessa condição, não pode ser identificado com o sujeito cognoscente.

Esta última tese parece sugerir que a consciência é irreduzível ao corpo a que está associada. É preciso, no entanto, notar que esta concepção aparece no quadro do primeiro livro de *O mundo como vontade e representação*, onde Schopenhauer considera o sujeito apenas como sujeito da representação, isto é, como sujeito cognoscente. Schopenhauer caracteriza explicitamente a consideração do mundo como representação como unilateral e resultante de uma abstracção intencional (*willkürliche Abstraktion*) (W I, 3-4). Também a concepção do corpo que é correlativa à consideração do “mundo como representação”, a concepção do corpo como um “objecto entre objectos”, pode, segundo Schopenhauer, provocar resistência no leitor (W I, 22). Esta resistência natural por parte do leitor a considerar o seu próprio corpo como um objecto, ainda que como um “objecto imediato”, tem origem na circunstância de o sujeito cognoscente se encontrar, pelo menos naquela que é a sua “condição natural”, numa relação de identidade com ele (cf. infra, cap. III).

O sujeito cognoscente supra-individual é uma condição da experiência tal como o conceito abstracto de matéria. O sujeito cognoscente e a matéria são, aliás, correlativos. Como vimos, o conceito de matéria equivale ao conceito de um objecto em geral, independentemente das formas ou qualidades com que aparece em concreto. Assim, também o conceito de sujeito cognoscente supra-individual corresponde ao conceito de subjectividade abstraído de todos os modos concretos de consciência, isto é, de todas as suas faculdades cognitivas (cf. supra, I.4.4):

O mundo como representação, o mundo objectivo, tem como que duas esferas-pólos: o sujeito cognoscente como tal, sem as formas da sua cognição, e a matéria bruta sem forma nem qualidade. Ambos são absolutamente incognoscíveis: o sujeito, por ser o cognoscente; a matéria, por não poder ser percebida sem forma nem qualidade. Todavia ambos são condições fundamentais de toda a intuição empírica. Assim, à

¹⁵⁴ Ver Atwell (1995: 84-5) e Janaway (1989: 189-90).

matéria bruta, sem forma, totalmente morta (...), que não pode ser dada em nenhuma experiência, mas está pressuposta em todas, contrapõe-se, do lado oposto como sua contraparte, o sujeito cognoscente puramente como tal, que é de igual modo pressuposto de toda a experiência. Este sujeito não está no tempo, pois o tempo é apenas a forma mais específica do seu representar; a matéria que se lhe opõe é, por conseguinte, eternamente imperecível, permanecendo através de todo o tempo, não sendo sequer extensa, pois a extensão dá forma, ou seja, ela é não espacial. Tudo o resto se encontra num constante surgimento e desaparecimento, ao passo que aqueles dois são as esferas-pólos do mundo como representação. Pode-se, por isso, considerar a permanência da matéria como um reflexo da intemporalidade do sujeito puro, tomado meramente como condição de todo o objecto. (...) Ambos só se podem descobrir por abstracção, não sendo dados por si e de um modo imediatamente puro.¹⁵⁵ (W II, 18)

Note-se que este passo confirma que a possibilidade da reflexão é, afinal, uma condição da experiência. Assim como a matéria só pode ser pensada, a consciência requer também a possibilidade de reflexão, isto é, a possibilidade de eu me pensar como o sujeito de todas as minhas representações.

Pode-se esclarecer a ideia de Schopenhauer do seguinte modo: o sujeito cognoscente não tem uma existência independente da sua relação com o corpo e da função do seu entendimento, que é simultaneamente uma função do cérebro, tal como a matéria pura não tem uma existência independente da sua concretização nos indivíduos. No entanto, como seres providos de consciência cognitiva, temos de representar uma matéria como substrato último e eterno de todos os objectos e nós mesmos como um sujeito também ele eterno e não individual de todas as representações. Ou seja, é verdade que a consciência só existe como função de um determinado órgão, o cérebro, mas essa mesma consciência faz com que me represente necessariamente como algo que

¹⁵⁵ “Die Welt als Vorstellung, die objektive Welt, hat also gleichsam zwei Kugel-Pole: nämlich das erkennende Subjekt schlechthin, ohne die Formen seines Erkennens, und dann die rohe Materie ohne Form und Qualität. Beide sind durchaus unerkennbar: das Subjekt, weil es das Erkennende ist; die Materie, weil sie ohne Form und Qualität nicht angeschaut werden kann. Dennoch sind Beide die Grundbedingungen aller empirischen Anschauung. So steht der rohen, formlosen, ganz todten (d.i. willenslosen) Materie, die in keiner Erfahrung gegeben, aber in jeder vorausgesetzt wird, als reines Widerspiel gegenüber das erkennende Subjekt, bloß als solches, welches ebenfalls Voraussetzung aller Erfahrung ist. Dieses Subjekt ist nicht in der Zeit: denn die Zeit ist erst die nähere Form alles seines Vorstellens; die ihm gegenüberstehende Materie ist, dem entsprechend, ewig unvergänglich, beharrt durch alle Zeit, ist aber eigentlich nicht ein Mal ausgedehnt, weil Ausdehnung Form giebt, also nicht räumlich. Alles Andere ist in beständigem Entstehen und Vergehen begriffen, während jene beiden die ruhenden Kugel-Pole der Welt als Vorstellung darstellen. Man kann daher die Beharrlichkeit der Materie betrachten als den Reflex der Zeitlosigkeit des reinen, schlechthin als Bedingung alles Objekts angenommenen Subjekts. (...) Beide werden nur durch Abstraktion herausgefunden, sind nicht unmittelbar rein und für sich gegeben.”

se encontra como correlato último de todas as minhas representações e, portanto, não só o meu corpo é para mim mais um objecto, mas eu próprio, na medida em que não me identifico com nenhum dos objectos, me represento subjectivamente como algo que se encontra fora do seu domínio.

No entanto, esta interpretação, a partir da distinção entre uma perspectiva subjectiva e outra objectiva do intelecto – distinção que, como vamos ver no decurso da presente dissertação, é essencial para Schopenhauer –, não leva ainda em conta o idealismo de Schopenhauer, isto é, a tese que põe em causa precisamente a existência independente dos objectos como tais. É precisamente esse o tema do nosso próximo capítulo.

Capítulo II: Idealismo transcendental

II.1 “O mundo é a minha representação”

“O mundo é a minha representação”¹ (W I, 3) – é com esta frase célebre que Schopenhauer dá início à sua obra principal, pretendendo, desse modo, dar expressão à sua tese idealista. Mas o que é que esta frase significa em concreto? Que razões tem Schopenhauer para a defender?

Em primeiro lugar, a frase “o mundo é a minha representação” é apenas a explicitação da forma mais universal da representação: a relação entre sujeito e objecto. Que o mundo seja a minha representação segue-se do facto de todo e qualquer objecto como tal pressupor uma consciência para a qual ele é objecto. Schopenhauer expressa também este princípio muitas vezes através da fórmula “não há objecto sem sujeito”², salientando assim que todo e qualquer objecto é relativo à consciência.

Segundo Schopenhauer, o idealismo não é susceptível de ser provado. Aliás, se correctamente compreendido, ele deve exprimir a verdade mais evidente de todas (W II, 6)³. Esta declaração não deve ser entendida, sem mais, como dogmática. O facto de o idealismo ser algo de “imediatamente evidente” não significa que toda a gente lhe dê o seu assentimento imediato:

“O mundo é a minha representação” é, tal como os axiomas de Euclides, uma proposição que qualquer um tem de reconhecer como verdadeira assim que a

¹ “Die Welt ist meine Vorstellung.”

² “Kein Objekt ohne Subjekt.” Cf. por exemplo W I, 514. Cf. ainda Magee (1983: 105ss.).

³ Alguns comentadores mais críticos da doutrina idealista, como Janaway (1989: 141-4) e Young (1987: 3; 1995), defendem que Schopenhauer toma o idealismo como algo de evidente por si mesmo por se tratar da corrente filosófica dominante na Alemanha do seu tempo. Ainda que, como qualquer outra concepção filosófica, o idealismo tenha um carácter histórico, o motivo pelo qual Schopenhauer defende que ele não pode ser demonstrado não se deve a nenhum condicionamento histórico, mas antes ao facto de ele exprimir uma determinada compreensão intuitiva do mundo. O que está em causa é, portanto, analisar esta compreensão, ainda que ela possa, em seguida, ser criticável. Por isso, concordamos com Atwell (1995: 36) em que o ambiente histórico que rodeava Schopenhauer é irrelevante para discussão do idealismo: “Regarding this issue-the first and fundamental truth about the world as representation-nothing about “the philosophical climate of the day” is relevant.”

compreenda; ainda que não se trate de uma proposição que toda a gente compreenda assim que a ouve.⁴ (W II, 4)

Assim, o que é decisivo para Schopenhauer não é propriamente provar a verdade do idealismo que se exprime na proposição “o mundo é a minha representação”, deduzindo-a de outras proposições. Quem compreender o sentido desta proposição deverá reconhecê-la como uma proposição que é evidente por si mesma. Isto significa, simultaneamente, que ela deve ser uma verdade analítica⁵, isto é, segue-se directamente da explixitação das noções de consciência, sujeito e objecto.

Recorde-se que a consciência é um todo constituído por dois pólos: sujeito e objecto. Por sua vez, todo o objecto é, por definição, um correlato do sujeito: “Todas as nossas representações são objectos do sujeito e todos os objectos do sujeito são nossas representações”⁶ (G, 27)⁷. Note-se que a identificação da noção de objecto com a noção de representação é algo que se segue da análise da própria noção de objecto. Uma vez que o objecto é sempre um objecto para uma consciência, ele é, *eo ipso*, uma representação do sujeito. Ora, se todo o objecto é, por definição, representação, o mundo (como objecto) é, portanto, também representação do sujeito.

No primeiro capítulo do segundo volume de *O Mundo como vontade e representação*, Schopenhauer apresenta uma série de exemplos que visam, não tanto provar o idealismo, mas, antes, demonstrá-lo através de uma *reductio ad absurdum* da posição contrária, o realismo. O traço comum a todo o realismo, qualquer que seja o seu tipo, é o de pensar um objecto independente da representação. Em consonância com o carácter analítico do idealismo, Schopenhauer tenta precisamente mostrar que a

⁴ “Die Welt ist meine Vorstellung” – ist, gleich den Axiomen Euklids, ein Satz, den Jeder als wahr erkennen muß, sobald er ihn versteht; wenn gleich nicht ein solcher, den Jeder versteht, sobald er ihn hört”

⁵ Cf. Atwell (1995: 9, 16, 36-7), Janaway (1989: 132ss.) e Magee (1983: 74).

⁶ “Alle unsere Vorstellungen sind Objekte des Subjekts, und alle Objekte des Subjekts sind unsere Vorstellungen.”

⁷ Apesar de defender o carácter analítico do idealismo, Atwell (1995: 37) pensa que a identificação entre as noções de objecto e representação põe em causa a diferença entre sensação e objecto. Atwell refere-se ao facto de as sensações serem representações, mas não simultaneamente objectos. Não partilhamos do ponto de vista de Atwell. É necessário notar que o uso que Schopenhauer faz dos conceitos de “representação” e de “objecto” nem sempre é unívoco. Assim, sensações não são objectos no sentido mais estrito de “objectos no espaço”. Neste sentido também não se lhes pode chamar “representações”, uma vez que elas, por si próprias, não representam nada e são, aliás, algo sem qualquer significado (*bedeutungslos*). Elas são, no entanto, representações ou objectos no sentido mais lato em que se trata de algo que existe para um sujeito ou uma consciência. E é neste sentido lato que Schopenhauer pensa que objecto e representação são a mesma coisa. No sentido mais estrito, há uma distinção entre representação ou objecto imediato e representação ou objecto mediato; esta distinção, porém, não obsta à identidade entre objecto e representação no seu sentido mais geral. Sobre a identidade entre objecto e representação cf. ainda W I, 17, 114, 526; G, 27, 31-2, 32-3; W II, 25-6; P I, 21.

concepção de um objecto independente da representação contém em si uma contradição interna:

Que o mundo objectivo existiria mesmo se não existisse nenhum ser cognoscente parece, a princípio, indubitável, pois pode-se pensar nisso *in abstracto* sem que a contradição interna que contém seja descoberta. – Só que quando se tenta *realizar* este pensamento, isto é, reconduzi-lo a representações da intuição, pois somente a partir delas é que ele pode ter conteúdo e verdade (tal como tudo o que é abstracto), e, por conseguinte, se se tentar *imaginar um mundo objectivo sem um sujeito cognoscente*, apercebemo-nos de que o que se está a imaginar é, na verdade, o contrário daquilo que se pretendia.⁸ (W II, 6)

A contradição aqui em causa é aquela que está presente na ideia de um mundo sem nenhum ser cognoscente. À partida pode parecer estranho que esse pensamento seja contraditório, uma vez que não temos dificuldade em imaginar, por exemplo, o mundo temporalmente anterior ao surgimento do ser humano (e dos animais). Schopenhauer quer pôr em evidência o facto de esse pensamento ser totalmente diferente daquele a que corresponderia, de facto, a total ausência de consciência. Apesar de conseguirmos representar, de facto, um mundo sem nenhum ser cognoscente no seu interior, este é o mundo tal qual ele apareceria *se houvesse* alguém para o perceber. Isto é, o mundo que imaginamos, nessa ocasião, pressupõe, de todo o modo, que a consciência daquele que imagina estaria presente no tempo que é imaginado. Para realizar o pensamento que é requerido, seria necessário eliminar esta última consciência – o que é precisamente aquilo que não conseguimos fazer.

Outro absurdo que se segue do realismo é o facto de o mundo que este toma como algo independente do sujeito cognoscente ter exactamente as mesmas propriedades que o mundo que se apresenta à consciência. O surgimento da consciência, e do mundo representado nela, teria, assim, apenas o efeito de replicar aquele primeiro mundo – o mundo teria, por assim dizer, duas existências, uma exterior à consciência e outra no seu interior. No entanto, o realista não poderia apontar nenhuma diferença

⁸ “Daß die objektive Welt dawäre, auch wenn gar kein erkennendes Wesen existirte, scheint freilich auf den ersten Anlauf gewiß; weil es sich in abstracto denken läßt, ohne daß der Widerspruch zu Tage käme, den es im Innern trägt. – Allein wenn man diesen abstrakten Gedanken *realisiren*, d.h. ihn auf anschauliche Vorstellungen, von welchen allein er doch (wie alles Abstrakte) Gehalt und Wahrheit haben kann, zurückführen will und demnach versucht, *eine objektive Welt ohne erkennendes Subjekt zu imaginiren*; so wird man inne, daß Das, was man da imaginirt, in Wahrheit das Gegentheil von Dem ist, was man beabsichtigte.”

entre estes dois mundos, pois não tem acesso ao mundo que localiza no “exterior” da consciência senão como algo que tem, pelo menos em parte, as mesmas propriedades que o mundo pretensamente interior à consciência (W II, 11-12).

Esta última crítica ao realismo proporciona-nos a oportunidade de chamar a atenção para o que a tradução de *Vorstellung* por “representação” tem de inadequado. Normalmente associa-se o termo “representação”, especialmente no seu uso filosófico, à ideia de um conteúdo mental que está no lugar da própria coisa (por exemplo, uma ideia no sentido cartesiano). À coisa real, exterior à mente, corresponderia uma imagem mental. Ora, *Vorstellung*, em Schopenhauer, não tem, de todo, este sentido. *Vorstellungen* não são senão as próprias coisas que conhecemos perceptivamente, se exceptuarmos as representações a priori do espaço, do tempo e da causalidade e ainda os conceitos abstractos. E o facto de Schopenhauer dizer que as coisas são *Vorstellungen* pretende apenas acentuar o facto de elas, na forma como as conhecemos, não serem algo cujas propriedades fossem também possíveis independentemente da consciência⁹.

Schopenhauer não nega, como vamos ver, que possa existir algo independente da consciência. Só que essa existência tem de ter um carácter totalmente diferente da existência objectiva, isto é, daquela existência que se apresenta na consciência. Sendo que aqui a “diferença” entre os dois tipos de existência nem sequer pode ser concebida por nós, porquanto não se trata de uma diferença que seja análoga à diferença que concebemos entre dois objectos. É a esta existência não-objectiva dos objectos, à sua existência como algo que não possui nenhuma das propriedades com que se apresentam à nossa consciência – propriedades que só são possíveis na sua relação com ela – que Schopenhauer chama a “coisa em si”: “a coisa em si, isto é, aquilo que existe independentemente do nosso e de qualquer conhecimento, deve ser estabelecida como algo de totalmente diferente da representação e dos seus atributos, da objectividade (...)”¹⁰. É esta diferença que Schopenhauer exprime também através do contraste entre uma existência por si (*für sich selbst*) e uma existência para um outro. Os objectos são precisamente algo que existe para um outro (o sujeito). A esta existência para um outro,

⁹ Hamlyn (1980: 5) sugere mesmo *presentation* para traduzir *Vorstellung*. Sobre a tradução do termo *Vorstellung* por “representação” cf. ainda Atwell (1995: 43).

¹⁰ W II, 12: “(...) ist sodann das Ding an sich, d.h. das von unserer und jeder Erkenntnis unabhängig Daseiende, als ein von der Vorstellung und allen ihren Attributen, also von der Objectivität überhaupt, gänzlich Verschiedenes zu setzen (...)”.

a existência objectiva de algo, contrapõe-se a sua existência por si (*für sich selbst*), que não pressupõe qualquer tipo de consciência:

Entretanto é evidente que a existência que é condicionada por um ser cognoscente é unicamente a existência no *espaço*, isto é, a existência de algo extenso e que age [*wirkend*]: somente esta existência é sempre uma coisa conhecida, por conseguinte uma existência *para um outro*. Pelo contrário, qualquer coisa *existente* deste modo pode ter uma *existência por si mesma* que não necessita de nenhum sujeito. Todavia esta existência por si mesma não pode ter extensão e actividade [*Wirksamkeit*] (em conjunto, o preenchimento de espaço); ela é, antes, necessariamente, uma existência de um tipo diferente, nomeadamente, a de uma *coisa em si mesma*, que, precisamente como tal, nunca pode ser *objecto*.¹¹ (W II, 12)

Assim, a proposição “o mundo é a minha representação” traduz-se também no facto de os objectos da nossa consciência não serem uma coisa em si mesma, tendo esta - uma natureza totalmente diferente da deles (vamos ver, no capítulo IV, que a coisa em si não pode ser plural)¹².

É necessário agora destacar outro aspecto do idealismo de Schopenhauer que diz respeito ao mal-entendido segundo o qual Schopenhauer defenderia uma forma de solipsismo. Esta interpretação pode ser imediatamente sugerida pela frase “o mundo é a *minha* representação” (sublinhado meu). Ora, tal como vimos no capítulo anterior, o sujeito do qual o mundo é representação, a consciência aqui em causa, não é uma consciência individual¹³. O mundo é a representação de um sujeito que não pode ser identificado com ninguém em particular; um sujeito que não pode ser identificado com nenhum dos indivíduos cognoscentes actualmente existentes. É precisamente para este

¹¹ W II, 12: “Inzwischen versteht es sich, daß das Daseyn, welches durch ein Erkennendes bedingt ist, ganz allein das Daseyn im *Raum* und daher das eines Ausgedehnten und Wirkenden ist: dieses allein ist stets ein erkanntes, folglich ein Daseyn *für ein Anderes*. Hingegen mag jedes auf diese Weise *Daseiende* noch ein *Daseyn für sich selbst* haben, zu welchem es keines Subjekts bedarf. Jedoch kann dieses Daseyn für sich selbst nicht Ausdehnung und Wirksamkeit (zusammen Raumerfüllung) seyn; sondern es ist nothwendig ein Seyn anderer Art, nämlich das eines *Dinges an sich selbst*, welches, eben als solches, nie *Object* seyn kann.” Cf. ainda W II, 216-7.

¹² W I, 118, 134, 596-7; W II, 11-12, 216.

¹³ Cf. Hamlyn, 1980: 68 e Janaway, 1989: 148s. Jacqueline (2005: 12-3) parece entender o solipsismo precisamente como uma consequência da frase “o mundo é a minha representação”, pois diz que o mundo é replicado tantas vezes quanto os sujeitos existentes. Todavia, não só não há em rigor, para Schopenhauer, vários sujeitos, como é *essencial* para o tipo de idealismo que ele quer defender que o sujeito cognoscente não seja concebido como um indivíduo, como vamos ver.

aspecto que Schopenhauer chama a atenção quando discute a objecção de que, de acordo com o seu idealismo, cada um de nós seria também apenas uma representação:

A objecção principal contra a *idealidade* incontornável e fundamental *de todo o objecto*, a objecção que se levanta explícita ou implicitamente em qualquer um, é a seguinte: a minha pessoa é também objecto para um outro; é, portanto, a sua representação; a despeito disso, tenho a certeza de que existiria sem que aquele [outro] me representasse. No entanto, estou na mesma relação com o seu intelecto que todos os outros objectos; por conseguinte, eles deveriam existir também sem que aquele outro os representasse. – A isto respondo: aquele outro, do qual me considero *objecto*, não é pura e simplesmente o *sujeito*, mas, antes de mais, um indivíduo cognoscente. Por isso, ainda que ele não existisse, até mesmo se não existisse mais nenhum ser cognoscente à excepção de mim próprio, o *sujeito*, em cuja representação todos os objectos existem, não seria de todo suprimido.¹⁴ (W II, 6-7)

Schopenhauer chama à forma de idealismo que defende “idealismo transcendental”. Originalmente, foi Kant quem cunhou este conceito para designar a peculiar forma de idealismo que defendia e, desse modo, opô-la a outras, em particular ao idealismo de Berkeley.

Como vimos, segundo Kant podemos intuir a priori o espaço e o tempo, visto que ambos correspondem às formas através das quais nos são dados objectos. Isto implica, para Kant, que o espaço e o tempo são propriedades apenas dos objectos dos sentidos. De todo modo, segundo Kant, não é suficiente, para conhecer um objecto, que ele nos seja dado: é necessário também poder pensá-lo, isto é, determiná-lo através de conceitos. A aplicação dos conceitos puros do entendimento (as categorias) é precisamente a condição sob a qual é possível pensar um objecto. As categorias do entendimento permitem-nos pensar um objecto em geral, independentemente do modo como ele nos é dado, isto é, independentemente do nosso modo espacial e temporal de intuição. Só que, segundo Kant, tal como não é suficiente que o objecto nos seja dado

¹⁴ “Der Haupteinwand gegen die unumgängliche und wesentliche *Idealität alles Objekts*, der Einwand, der sich in Jedem, deutlich oder undeutlich, regt, ist wohl dieser: Auch meine eigene Person ist Objekt für einen Andern, ist also dessen Vorstellung; und doch weiß ich gewiß, daß ich dawäre, auch ohne daß Jener mich vorstellte. In demselben Verhältniß aber, in welchem ich zu seinem Intellekt stehe, stehen auch alle andern Objekte zu diesem: folglich wären auch sie da, ohne daß jener Andere sie vorstellte. — Hierauf ist die Antwort: Jener Andere, als dessen *Objekt* ich jetzt meine Person betrachte, ist nicht schlechthin das *Subjekt*, sondern zunächst ein erkennendes Individuum. Daher, wenn er auch nicht dawäre, ja sogar wenn überhaupt kein anderes erkennendes Wesen als ich selbst existirte; so wäre damit noch keineswegs das *Subjekt* aufgehoben, in dessen Vorstellung allein alle Objekte existiren”.

para o conhecermos, também não é suficiente que o pensemos. Pensar um objecto não é ainda conhecê-lo, é necessário que ele nos seja dado de algum modo. E, uma vez que só nos são dados objectos de modo sensível, as categorias só podem ser aplicadas aos objectos dos sentidos e são mesmo a condição de possibilidade de os podermos conhecer como objectos. Ou seja, não podemos conhecer nenhum objecto do entendimento puro, isto é, nenhum númeno. Quando abstraímos das condições da nossa sensibilidade, pensamos o númeno num sentido meramente negativo, pois não sabemos sequer se é possível um outro modo de intuição que não o nosso.

Em suma, podemos conhecer os objectos apenas como fenómenos, objectos dos sentidos, mas não como são se forem considerados como objectos em si mesmos, isto é, objectos existentes independentemente da forma da nossa sensibilidade e do nosso entendimento.

Pelo menos na forma como Schopenhauer apropria e transforma o idealismo de Kant, convém notar que a distinção entre fenómeno e coisa em si não é uma distinção entre tipos de objectos diferentes, de tal modo que para além de um domínio dos objectos dos sentidos houvesse ainda um outro domínio de objectos, os númenos (ainda que incognoscíveis para nós). Apesar de Kant não excluir a possibilidade de haver objectos que não nos são dados e, portanto, não pertencerem à esfera de objectos dos sentidos – como, por exemplo, Deus –, quando se fala em coisa em si está-se a falar dos próprios objectos dos sentidos considerados em abstracção do nosso modo de os intuir. A distinção entre fenómeno e coisa em si é a distinção entre dois modos de considerar o mesmo objecto e não uma distinção entre objectos diferentes.

Optar-se por uma ou outra leitura da distinção entre fenómeno e coisa em si tem consequências relativamente ao modo como se interpreta o sentido da “idealidade” dos fenómenos. Assim, a leitura da distinção entre “fenómeno” e “coisa em si” como dois domínios de objectos diferentes tem como consequência a mera restrição da atribuição de propriedades espaciais e temporais aos objectos dos sentidos. De acordo com esta última leitura, estaríamos perfeitamente legitimados a atribuir o espaço e o tempo aos objectos dos sentidos, apenas não os devendo pensar como condições absolutas da existência dos objectos, isto é, teríamos sempre de admitir a possibilidade da existência de outros objectos que não fossem nem espaciais nem temporais. Por oposição a esta interpretação do idealismo, a leitura de Schopenhauer da distinção entre “fenómeno” e “coisa em si” como dois modos de considerar a mesma coisa implica, em bom rigor, que as mesmas coisas que nos aparecem como espaciais e temporais tenham uma

existência não-espacial e não-temporal, uma existência independente da nossa intuição delas. Esta tese levanta, no entanto, dificuldades, pois não há um isomorfismo entre o número de fenómenos e o número de coisas em si; aliás, não se deve falar de “coisas em si”, no plural, mas apenas de uma coisa em si. No entanto, só no capítulo IV poderemos analisar como é que Schopenhauer se propõe resolver o problema da relação entre a multiplicidade de fenómenos e a unidade da coisa em si.

Como vimos no capítulo anterior, Schopenhauer retoma e, simultaneamente, modifica vários aspectos da teoria da cognição de Kant. Para Schopenhauer, o espaço e o tempo são, tal como para Kant, intuídos de forma pura, independentemente da experiência. A causalidade, a única forma do entendimento, é a condição da representação da realidade empírica e é a única das doze categorias de Kant que resta, ainda que não seja propriamente um conceito, mas sim uma representação intuitiva. A forma da razão, por sua vez, não tem um estatuto constitutivo. A operação intuitiva do entendimento é suficiente para conhecer objectos. Os objectos da razão são de segunda ordem, representações de representações. Todo o seu conteúdo é derivado dos objectos da percepção.

Como vimos, todo o conhecimento a priori pode ser resumido no princípio da razão suficiente, ou melhor, nas suas quatro formas. No entanto, a forma dos objectos da razão, dos conceitos, que consiste na sua relação com os objectos da percepção como seu fundamento, como seu *Erkenntnisgrund*, diz respeito meramente à análise dos conhecimentos. A razão limita-se a criar conceitos a partir da análise das intuições. Aquilo que podemos saber a priori e sinteticamente sobre os objectos está contido, para Schopenhauer, nas representações intuitivas do espaço, do tempo e da causalidade. Estas são, portanto, as formas essenciais do objecto, entendido aqui, em sentido estrito, como objecto da percepção.

Tal como sucedia em Kant, para Schopenhauer, o próprio facto de termos representações sintéticas a priori de objectos implica que essas representações não possam ser atribuídas às coisas consideradas em si mesmas. Este argumento a favor do idealismo é frequentemente criticado na literatura secundária por levantar o problema da chamada “neglected alternative”¹⁵. Este problema consiste no facto de, mesmo admitindo que estamos na posse de determinadas representações sintéticas a priori de objectos, não se poder excluir a possibilidade de as coisas terem realmente as

¹⁵ Ver Guyer, 1999: 104-6. Sobre o problema da “neglected alternative” cf. ainda Janaway, 1989: 156, Welsen, 1995: 195-6 e Young, 2005: 24.

propriedades que lhes atribuímos a priori. Em conformidade com isto, a forma da nossa intuição e do nosso pensamento restringiria apenas o tipo de objectos a que poderíamos ter acesso.

Embora Schopenhauer adira sem questionar à ideia de que o carácter sintético a priori de uma representação implica o seu carácter ideal, esse não é, para ele, o argumento decisivo. Se fosse confrontado com o problema da “neglected alternative”, Schopenhauer responderia que as nossas representações a priori de objectos são ideais porque só são possíveis como modos de conhecer do sujeito cognoscente. Isto é, para Schopenhauer o argumento fundamental não reside no carácter a priori das representações, mas sim no princípio de que “não há objecto sem sujeito”. Segundo Schopenhauer, se o trabalho de Kant na *Crítica da razão pura* é útil para mostrar que as propriedades essenciais dos objectos têm uma origem subjectiva¹⁶, ele é, no entanto, desnecessário para demonstrar a verdade do idealismo. Schopenhauer pensa que Kant deveria ter deduzido o idealismo directamente da fórmula mágica “não há objecto sem sujeito”¹⁷. Isso só não sucedeu porque Kant temia que a sua posição fosse confundida com a de Berkeley. Aliás, Schopenhauer critica Kant justamente por este, em particular na segunda edição da *Crítica da razão pura*, se ter tentado demarcar do idealismo de Berkeley e ter introduzido dúvidas relativamente ao seu grau de comprometimento com a posição idealista ao ter introduzido a secção da “Refutação do idealismo” e reescrito grande parte do capítulo dos “Paralogismos da razão pura”¹⁸.

Segundo Schopenhauer, o idealismo de Kant diz respeito às propriedades essenciais dos objectos, como o espaço, o tempo e as categorias, isto é, concerne apenas o modo como conhecemos objectos. Ao idealismo de Kant, Schopenhauer pretende juntar a ideia, que atribui a Berkeley, de que a própria noção de objecto pressupõe a

¹⁶ Booms (2003: 194) e Welsen (1995: 168) criticam a identificação que Schopenhauer faz entre “a priori” e “subjectivo”. No entanto, quando Schopenhauer se refere ao “a priori” como propriedade do sujeito, ele está a querer dizer que as representações “a priori” só são possíveis no domínio da representação, no interior da relação sujeito-objecto, de que constituem até os elementos mais universais. Deve notar-se, ainda, que Schopenhauer toma o “a priori” como uma propriedade que pertence tanto ao objecto quanto ao sujeito, como um limite comum aos dois (cf. supra, I.2). Sobre a identificação entre “a priori” e “subjectivo” cf. ainda Guyer, 1999: 106.

¹⁷ W I, 514-5, 516.

¹⁸ Não vamos entrar aqui no problema de saber até que ponto é justa a crítica de Schopenhauer à segunda edição da *Crítica da razão pura*. Sobre este problema e a relação entre o idealismo de Kant e Berkeley cf. Booms, 2003: 88-9, Janaway, 1989: 56-78, Magee, 1983: 60, 67-8.

consciência e é, portanto, ideal¹⁹. Por outras palavras, segundo Schopenhauer, o objecto é condicionado pelo sujeito não apenas formalmente, mas também materialmente.

Na verdade, embora Kant não tenha tentado provar o idealismo a partir do princípio de que todo o objecto como tal pressupõe a consciência, ele não está tão longe dessa tese como Schopenhauer julga. Em particular na “Dedução transcendental das categorias” (tanto na primeira quanto na segunda edição), o argumento de Kant passa, em grande parte, por mostrar que a objectividade, a representação de objectos, pressupõe a identidade da consciência, isto é, a unidade sintética da apercepção e, portanto, o sujeito cognoscente, e vice-versa. Ou seja, está em jogo qualquer coisa como a correlação entre sujeito e objecto. Para além disso, podemos verificar que, para Kant, a própria ideia de objecto como tal está condicionada pelo sujeito se levarmos em conta que a noção de objecto se define precisamente pelas categorias. Assim, não parece haver nada que distinga as formas de idealismo preconizadas por Kant e por Schopenhauer que não tenha que ver apenas com o modo como o tentam demonstrar. No entanto, Schopenhauer tem em vista outra coisa quando diz que o idealismo de Kant é meramente formal por contraposição ao seu, que, para além de formal, é também material²⁰.

De acordo com a interpretação que Schopenhauer faz de Kant, o objecto é condicionado pelo sujeito apenas formalmente e, por isso, a sua componente empírica é tomada por ele já como uma manifestação da coisa em si. Mais do que isso, de acordo com Schopenhauer, Kant introduz a coisa em si no seu sistema como uma causa ou um fundamento (*Grund*) dos fenómenos. Ou seja, Kant faz da relação entre fenómeno e coisa em si uma relação causal²¹.

¹⁹ “Also an den einfachen oder *Berkeley'schen* Idealismus, welcher das *Objekt überhaupt* betrifft, schließt sich unmittelbar der *Kantische*, welcher die specielle gegebene *Art und Weise* des Objektseyns betrifft.” (W II, 9-10)

²⁰ No que concerne este ponto não podemos subscrever a interpretação de Malter (1991: 70-1), de acordo com a qual o idealismo de Schopenhauer seria meramente formal, tal como o de Kant, e o objecto seria condicionado apenas formalmente. Tanto as determinações essenciais quanto as determinações contingentes dos objectos são ideais. É verdade que, como Malter defende, o idealismo de Schopenhauer não é absoluto, mas isso significa apenas que não se põe em causa a existência de coisas em si.

²¹ W I, 596-7: “Er setzt nicht, wie es die Wahrheit verlangte, einfach und schlechthin das Objekt als bedingt durch das Subjekt, und umgekehrt; sondern nur die Art und Weise der Erscheinung des Objekts als bedingt durch die Erkenntnißformen des Subjekts, welche daher auch *a priori* zum Bewußtseyn kommen. Was nun aber, im Gegensatz hievon, bloß *a posteriori* erkannt wird, ist ihm schon unmittelbare Wirkung des Dinges an sich, welches nur im Durchgang durch jene *a priori* gegebenen Formen zur Erscheinung wird. Aus dieser Ansicht ist es einigermaßen erklärlich, wie es ihm entgehen konnte, daß schon das Objektseyn überhaupt zur Form der Erscheinung gehört und durch das Subjektseyn überhaupt eben so wohl bedingt ist, als die Erscheinungsweise des Objekts durch die Erkenntnißformen des Subjekts, daß also, wenn ein Ding an sich angenommen werden soll, es durchaus auch nicht Objekt seyn kann, als welches er es jedoch immer voraussetzt (...).”

É a propósito deste último problema que o estudo acerca do princípio da razão suficiente adquire uma especial relevância. Visto que o princípio da razão suficiente, que tem como uma das suas quatro formas o princípio da causalidade, é apenas a forma como o nosso intelecto representa necessariamente a realidade, ele só se pode aplicar à relação entre objectos e nunca à relação entre um objecto e algo que não seja, de novo, objecto ou representação. O conjunto dos objectos e as suas relações não nos conduzem em parte nenhuma à coisa em si. Esta nunca pode ser alcançada pelo caminho da representação, que conduz sempre de um objecto a outro objecto²².

A *Crítica da razão pura* procura mostrar como o princípio da causalidade, entre outros, é um princípio a priori, o que significa, para Kant, não só que ele não tem a sua origem na experiência, mas também que ele é, inclusivamente, um princípio da possibilidade dela, isto é, uma condição sem a qual não seria possível representar objectos. O facto de o princípio da causalidade ser uma condição de possibilidade da experiência é, aliás, o motivo pelo qual ele tem validade apenas por referência a essa mesma experiência, sendo inválido o seu uso para objectos que se situem para lá dos limites dela. O problema é que, ao sugerir que a coisa em si é uma causa ou fundamento – ainda que incognoscível – dos fenómenos, Kant parece precisamente estender o princípio da causalidade à relação entre coisa em si e fenómeno, violando, por conseguinte, os limites que ele próprio havia imposto à aplicação deste princípio²³.

Ora, Schopenhauer escapa a este problema, embora se enrede noutros, como vamos ver mais abaixo. Para ele, a sensação não constitui imediatamente um fenómeno ou objecto anteriormente à aplicação do princípio da causalidade (cf. supra, I.4.2). Após a aplicação deste princípio constitui-se um objecto no espaço como causa da sensação, mas este não é a coisa em si. Em conformidade com o princípio da razão suficiente, as mudanças de estado do objecto reenviam sempre de novo a mudanças de estado de outros objectos e assim indefinidamente. A coisa em si não é, portanto, um objecto

²² G, 83; W I, 41, 118; W II, 12-3, 14, 218, 309, 402, 596; P I, 20-1, 83, 99-100.

²³ Para a crítica à aplicação do princípio da razão suficiente à relação entre fenómeno e coisa em si cf. G, 80-1, 159; W I, 516, 517, 526, 527, 529-30, 595-6, 596-7, 599; W II, 212; P I, 95ss., 98-99. Recorde-se que a aplicação do princípio da causalidade à relação entre fenómeno e coisa em si foi um dos primeiros grandes problemas que foram levantados à *Crítica da razão pura*, nos anos imediatamente subsequentes à sua edição, em particular por Jacobi no seu *David Hume über den Glauben*. Sobre a crítica de Jacobi a Kant e a enorme influência que exerceu na tradição de filósofos pós-kantianos, cf. Pinkard (2002). Sobre a influência da recepção de Kant, nomeadamente, por parte de Reinhold, Jacobi e Schulze no modo como Schopenhauer o compreendia cf. Booms, 2003: 37ss., 45ss.. Em geral sobre a relação entre Schopenhauer e o pós-kantianismo cf. ainda Kamata, 1988: 32ss..

exterior que seja a causa das sensações. Quer a sensação quer o objecto exterior que a causa encontram-se já no plano da representação.

Um dos traços distintivos do idealismo transcendental, por oposição àquele que Kant via como o idealismo defendido por Berkeley, era o facto de ser a única posição compatível com o que Kant chama o realismo empírico, e mesmo a única posição que o permitia defender. Para Kant, a posição oposta ao idealismo transcendental, o realismo transcendental, que se caracteriza por tomar o espaço e o tempo como coisas em si, é precisamente a posição que redundava num idealismo empírico. Por idealismo empírico, Kant entende aquele que põe em dúvida a existência independente dos fenómenos, ao defender que temos acesso apenas a determinações do sentido interno, isto é, a modificações de nós mesmos ou da nossa “alma”. O realismo empírico, pelo contrário, consiste na tese de que os objectos têm, realmente, uma existência exterior a nós, sem que isso tenha mais necessidade de prova do que o facto de nós próprios existirmos²⁴.

Ora, Schopenhauer defende, tal como Kant, que o seu idealismo é compatível com o realismo empírico: “A despeito de toda a idealidade transcendental, o mundo objectivo mantém realidade *empírica*: o objecto não é a coisa em si, mas, como objecto empírico, é real”²⁵ (W I, 22).

Como tentámos mostrar, a frase “o mundo é a minha representação” não significa que o mundo não exista ou que a sua existência seja uma mera ilusão²⁶. É certo que a sua existência em si tem de ter um carácter totalmente diferente da sua existência como representação, mas ainda assim é a *mesma* coisa que existe, por um lado, como fenómeno da consciência, por outro lado, em si mesma:

(...) Kant ensina que nós conhecemos a *existência* das coisas em si, mas mais nada para além disso; portanto sabemos somente *que* elas existem, mas não *o que* são; por isso a

²⁴ Sobre o conceito de idealismo transcendental em Kant, a sua compatibilidade com o realismo empírico e aquilo que o separa de outras formas de idealismo cf. KrV B 43ss./A 27ss., B 52-3/A 35-6, B 62-3/A 45-6, B 69-71, B 273ss., B 416-8, A 368ss., A492/B520; Prol 62ss., 70ss., 140ss., 205ss.

²⁵ “Bei aller transcendentalen Idealität behält die objektive Welt *empirische* Realität: das Objekt ist zwar nicht Ding an sich; aber es ist als empirisches Objekt real.” (W II, 22). Cf. ainda W I, 4, 17; W II, 4, 8-9 e P I, 89-90. Sobre a compatibilidade entre o idealismo transcendental e o realismo empírico cf. ainda Magee (1983: 67-8, 73-4, 84-5).

²⁶ Segundo Magee (1983: 73) é errado dizer que o idealismo é a doutrina de que “as coisas existem apenas na mente” ou de que “toda a existência é mental”. Não foi isso que Kant e Schopenhauer defenderam. Ambos acreditaram que a realidade existe em si mesma.

essência das coisas em si permanece para ele uma quantidade desconhecida, um "x" (...).²⁷ (P I, 98)

Quando diz que o idealismo transcendental deixa intacta a realidade empírica dos fenómenos, Schopenhauer quer, portanto, tal como Kant, fazer jus ao facto de a existência das coisas exteriores a nós não ser uma mera ilusão. Esta existência exterior é mesmo algo de que nos apercebemos imediatamente, não sendo necessária nenhuma prova da mesma: “percepçamos de modo imediato *as próprias coisas* postas *fora de nós*”²⁸ (W II, 26).

Alguns comentadores, como Janaway (1989: 78ss., 140ss., 145-6, 167s.), Welsen (1995: 186ss.) e Young (2005: 27-8), criticam Schopenhauer pelo facto de não distinguir entre representação e conteúdo representado. De acordo com essa crítica, a representação não poderia existir, de facto, sem um sujeito cognoscente, mas nada impediria que o conteúdo objectivo a que se tem acesso através da representação não existisse independentemente da mente. As representações seriam só o meio através do qual acedemos ao conteúdo objectivo. A nosso ver, esta crítica assenta, no entanto, num mal-entendido.

Embora Schopenhauer não seja sempre coerente no que respeita este ponto, é preciso ter em conta que ser-representação não significa existir na mente, no sentido que normalmente se dá a esta expressão. Schopenhauer distingue entre representações internas e externas, e estas últimas não existem na mente, mas sim, precisamente, no espaço. No fundo, a distinção entre representação e conteúdo da representação corresponde à distinção de Schopenhauer entre a sensação (representação imediata) e o objecto externo (representação mediada).

Assim, uma vez que Schopenhauer faz esta distinção, a crítica seria legítima apenas se Schopenhauer negasse a possibilidade de o chamado conteúdo da representação — na linguagem de Schopenhauer, o objecto externo — ter uma existência independente da consciência. No contexto do idealismo transcendental, o conceito de objecto externo à consciência pode assumir dois significados diferentes. Se se trata do objecto empírico que está situado no espaço, Schopenhauer não nega a sua existência exterior. Se se trata do “objecto” exterior entendido como coisa em si,

²⁷ “(...) so lehrt Kant, daß wir zwar das *Daseyn* der Dinge an sich, aber nichts darüber hinaus erkennen, also nur wissen, *daß* sie sind, aber nicht *was* sie sind; daher denn das *Wesen* der Dinge an sich bei ihm als eine unbekannte Größe, ein x, stehn bleibt (...).”

²⁸ “(...) wir nehmen ganz unmittelbar *die Dinge selbst* wahr; und zwar als *außer uns* gelegen.”

Schopenhauer também não nega a sua existência, como referimos; o que Schopenhauer põe em causa é que a sua natureza possa ter qualquer ponto de identidade com o objecto como objecto da consciência.

Segundo Schopenhauer, Locke já tinha mostrado que todas as qualidades sensíveis do objecto são qualidades secundárias, qualidades que existem apenas na relação do objecto com o sujeito. O que é que resta, por exemplo, deste copo que está à minha frente, se eu lhe retirar todas as propriedades que só são possíveis como conteúdos da consciência? Aquilo que restaria do objecto seria apenas o facto de ser algo extenso, que ocupa espaço e que produz efeitos sobre o meu corpo, isto é, tem poder causal. Mas, na óptica de Schopenhauer, Kant, por sua vez, tinha demonstrado que também estas propriedades só podem existir na relação com o sujeito, de tal modo que o objecto, considerado em si mesmo, é reduzido a um “x” incógnito²⁹.

Poder-se-ia objectar que, ao deixar intacta a existência exterior das coisas, Schopenhauer estaria a aplicar o predicado da existência às coisas em si, isto é, a atribuir-lhes um predicado comum ao fenómeno. Antecipando algo que só iremos analisar no capítulo IV, cremos que Schopenhauer responderia que a “existência” da coisa em si só equivocadamente pode ser identificada com a “existência” que atribuímos aos fenómenos (o seu ter-efeito sobre o nosso corpo). Iremos ver no capítulo referido que a existência da coisa em si em sentido próprio é, segundo Schopenhauer, totalmente incompreensível para nós.

Esta última observação leva-nos a salientar outro aspecto. Pode parecer surpreendente que introduzamos o conceito de “coisa em si” já no domínio da análise do “mundo como representação” ou do “fenómeno”. Poder-se-ia julgar que neste domínio o problema da coisa em si não se levanta, uma vez que Schopenhauer só começa a discutir a coisa em si na segunda parte do sistema, onde o “mundo como vontade” se encontra sob análise. É preciso notar, no entanto, que isto não significa que a noção de coisa em si não esteja já pressuposta na primeira parte do sistema. De facto, apenas na segunda parte do sistema, o leitor toma conhecimento daquilo que a coisa em si é – ainda que de modo qualificado –, mas, para tal, Schopenhauer necessita de demonstrar primeiro que tudo aquilo que nos aparece, o fenómeno, não pode ter o estatuto de uma coisa em si. Quer dizer, é verdade que a análise do mundo como representação não nos leva a saber *o que é* a coisa em si; mas, de todo o modo, essa análise é necessária para

²⁹ Sobre Locke como o filósofo que fez a crítica da sensação e Kant como o filósofo que fez a crítica das “funções do cérebro” cf. W I, 494-5; W II, 12-3, 23, 89, 324; N, 73; P I, 17ss., 75, 83, 92, 93-4; P II, 38.

levantar esse problema. Caso contrário, antes da distinção entre fenómeno e coisa em si, nada impediria de se tomar aquele por esta. Só tem sentido querer descobrir o que é a coisa em si se esta estiver convertida numa incógnita, num “x”³⁰. De tal modo que, se se perguntasse pela prova da existência da coisa em si – não pela sua essência, o seu “quê”, mas pela sua mera existência –, cremos que Schopenhauer responderia que o simples facto de haver fenómeno, aparecimento (*Erscheinung*), implica que haja algo que apareça, uma coisa em si, ainda que o seu conhecimento, como Kant defendia, nos fosse totalmente vedado³¹.

Depois desta observação, vamos agora analisar melhor que o está em causa no conceito de realidade empírica. Para Kant³², ao atribuir realidade empírica aos fenómenos, o idealismo transcendental permite, por contraposição ao idealismo de Berkeley, distinguir entre realidade e ilusão³³. Ao defender que o objecto e a representação são a mesma coisa, e ao criticar Kant por os distinguir, Schopenhauer parece ficar sem nenhum critério ou instrumento conceptual que lhe permita distinguir entre ilusão e realidade e entre verdade e falsidade e, portanto, aproximar-se da posição que Kant atribui a Berkeley. Vamos ver, contudo, que não é assim e que Schopenhauer preserva a realidade empírica dos fenómenos.

³⁰ Subscrevemos, portanto, a ideia de Booms (2003: 273-4) segundo a qual o conceito de coisa em si já está pressuposto na primeira parte do sistema. Uma vez que Booms atribui ao sistema de Schopenhauer a pretensão de não começar pela coisa em si, Booms vê nesse facto um indício do fracasso da metafísica de Schopenhauer, por constituir apenas uma falsa redução do dualismo sujeito-objecto. Do nosso ponto de vista, não há, no entanto, nenhum pressuposto escondido da coisa em si, que se venha a revelar num momento posterior do sistema, e, portanto, também não consideramos que a sua pressuposição constitua, por si só, um ponto fraco do sistema de Schopenhauer. Atwell (1995: 47-8), por sua vez, defende que, quando Schopenhauer diz que não podemos chegar à coisa em si pelo caminho da representação, ele não está a dizer que a pergunta pela coisa em si não se levanta, mas sim que a teoria da representação não pode dar-nos nenhuma informação acerca da sua natureza. No entanto, Atwell vê a emergência da pergunta pela coisa em si, na teoria da representação, como a pergunta pela natureza do pressuposto último da causalidade, isto é, a pergunta pela natureza das forças da natureza e dos caracteres; ao passo que, do nosso ponto de vista, embora a pergunta sobre a coisa em si venha a ser especificada como a pergunta pelas forças da natureza, no quadro da teoria da representação, ela assume apenas a forma do problema muito genérico de saber o que é objecto para além de ser representação.

³¹ Esta seria, afinal, também a resposta de Kant a este problema: não podemos conhecer os objectos como coisas em si, mas temos de os poder pensar como coisas em si, senão haveria fenómenos sem nada que aparecesse (KrV B XXVI-XXVII). Cf., a este propósito, também a observação certa de Jacquette (2005: 94): “Can we not still ask why there is thing-in-itself (...)? Schopenhauer will no doubt answer that there must be thing-in-itself because there are representations and there must be something that is represented, something that is objectified for representing subjects in the world as representation. Of course, he will not agree with Kant, as he interprets his argument, that thing-in-itself *causes* its representations.”

³² Cf. KrV A 368ss.; Prol 55.

³³ Janaway (1989: 63) chama a atenção para o facto de o espaço e o tempo servirem de critérios da realidade (empírica) dos fenómenos, ao passo que, segundo Janaway, Berkeley não tem meio de distinguir entre distinguir qualidades primárias (objectivas) de qualidades secundárias (meramente subjectivas).

Apesar de Schopenhauer não fazer nenhuma distinção entre representação e objecto, ele reconhece, como vimos, a existência de uma diferença entre uma percepção interna e uma percepção externa – isto é, a diferença entre o domínio mental e o domínio material. Vimos, no capítulo anterior (cf. *supra*, I.4), que o domínio mental corresponde à presença imediata das representações na consciência interna e tem como condição a afecção dos órgãos dos sentidos. Ao domínio material correspondem os objectos que pertencem ao complexo da realidade empírica. Ao exercer a sua função de aplicação do princípio da causalidade às sensações, o entendimento não só gera a representação de um objecto no espaço, como o representa como uma determinada parte de uma totalidade ou complexo³⁴ espaço-temporal de objectos ligados pelo nexo causal. É a pertença a este complexo espaço-temporal que faz de um objecto um objecto real.

No entanto, apesar de Schopenhauer ser sensível à diferença entre as representações internas e externas, não parece reconhecer nenhuma diferença essencial entre os dois tipos de representação, por se tratar, em ambos os casos, de modalidades de *representação*:

No que concerne a sua presença imediata na consciência do sujeito, uma vez que, apesar da fluidez e individualização das representações, permanece, para o sujeito, através da função do entendimento, a representação de um complexo de realidade omni-englobante, tal como o descrevi, tomaram-se, a respeito desta oposição [entre as representações imediatamente presentes e o complexo de realidade], as representações que pertencem àquele complexo como totalmente diferentes daquelas que estão imediatamente presentes à consciência; e naquela qualidade chamou-se-lhes *coisas reais*, nesta última, representações *kat' ecoxhn*. Esta concepção do problema, que é a comum, chama-se, como se sabe, *realismo*. (...) O realismo ignora, contudo, que o pretendo ser destas coisas reais *não é outra coisa senão um ser-representado*, ou, se se insitir em chamar apenas à presença imediata na consciência do sujeito um ser-representado *kat' entelexeian*, ele é apenas um poder-ser-representado *kata dunamin*: o realismo ignora que, fora da sua relação com o sujeito, o objecto deixa de ser objecto e que, quando se lhe retira esta relação ou se abstrai dela, toda a existência objectiva é imediatamente suprimida.³⁵ (G, 31-2)

³⁴ A despeito de este complexo ter, como Schopenhauer refere, “limites problemáticos” (G, 30), isto é, o nexo causal não ter nenhum termo.

³⁵ “Da nun aber, ungeachtet dieser Flüchtigkeit und dieser Vereinzelung der Vorstellungen, in Hinsicht auf ihre unmittelbare Gegenwart im Bewußtseyn des Subjekts, diesem dennoch die Vorstellung von einem Alles begreifenden Komplex der Realität, wie ich diesen oben beschrieben, durch die Funktion des Verstandes, bleibt; so hat man, in Hinsicht auf diesen Gegensatz, die Vorstellungen, sofern sie zu jenem

Segundo a ideia exposta neste passo, parece não haver nenhuma contraposição relevante entre o interior e o exterior no que diz respeito ao estatuto dos respectivos objectos: ambos são representações. As representações ditas interiores são aquelas que, a cada instante, se encontram presentes na mente, sendo que todos os outros objectos pertencentes ao complexo espaço-temporal são representações em potência.

Note-se que a distinção entre representações “imediatamente presentes” à mente e representações em potência (o todo do complexo espaço-temporal) só faz sentido por referência à perspectiva do sujeito cognoscente supra-individual. Para o indivíduo cognoscente, que percepção a realidade a partir do seu corpo, a distinção não faz sentido, uma vez que as únicas representações a que tem acesso são as que estão, a cada instante, imediatamente presentes à mente³⁶. Pelo contrário, para o sujeito supra-individual, o “sentido interno”, entendido como acesso à “presença imediata das representações”, é tão externo como o chamado “sentido externo”. Isto é, não há, à partida, nenhum privilégio epistémico das representações imediatamente presentes.

A concepção de um sujeito supra-individual é, por isso, essencial para manter de pé o realismo empírico, pois assegura que a distinção entre interior e exterior não é uma distinção absoluta. O interior e o exterior estão, por relação ao sujeito cognoscente, num mesmo plano. Caso o sujeito fosse meramente individual, seria sempre legítimo pôr em causa a existência real das representações exteriores, isto é, daquelas que não estão imediata e actualmente presentes à consciência. Neste caso, haveria, em primeiro lugar, uma distinção absoluta entre aquilo que se encontra imediatamente presente à consciência e o complexo da realidade empírica. Somente a representação actual teria um estatuto indubitável, ao passo que todas as outras coisas cairiam fora do domínio da

Komplex gehören, für etwas ganz anderes gehalten, als sofern sie dem Bewußtseyn unmittelbar gegenwärtig sind, und in jener Eigenschaft sie *reale Dinge*, in dieser allein Vorstellungen *kat*” *ecoxhn* genannt. Diese Auffassung der Sache, welche die gemeine ist, heißt bekanntlich *Realismus*. (...) Der Realismus übersieht aber, daß das sogenannte Seyn dieser realen Dinge *durchaus nichts Anderes ist, als ein Vorgestelltwerden*, oder, wenn man darauf besteht, nur die unmittelbare Gegenwart im Bewußtseyn des Subjekts ein Vorgestelltwerden *kat*” *entelexeian* zu nennen, gar nur ein Vorgestelltwerdenkönnen *kata dunamin*: er übersieht, daß das Objekt außerhalb seiner Beziehung auf das Subjekt nicht mehr Objekt bleibt, und daß, wenn man ihm diese nimmt oder davon abstrahirt, sofort auch alle objektive Existenz aufgehoben ist.”

³⁶ Welsen (1995: 200n225) faz referência ao facto de Schopenhauer ver um paralelismo entre a “representação completa”, o “complexo da realidade empírica” e o sujeito cognoscente não individual e entre o sujeito cognoscente individual e a representação particular. Welsen chama a atenção para o facto de a realidade como “representação completa” não afectar o sujeito cognoscente supra-individual. Por outras palavras, a relação de afectação dá-se entre um objecto particular e o corpo. O que é relevante no contexto da nossa discussão, e que Welsen não refere, é que é precisamente o facto de não ser o sujeito a ser afectado por objectos, mas o corpo, que permite a Schopenhauer defender o realismo empírico, isto é, a ideia de uma realidade objectiva independente do modo particular como os indivíduos a percebem.

consciência e, por isso, poderiam ser postas em dúvida. Em segundo lugar, sendo a presença imediata das representações condicionada pelas afecções sucessivas do corpo como objecto imediato, a realidade esgotar-se-ia nestas, não havendo lugar para a noção de objectividade, a qual implica haver representações que valham para todo e qualquer ser cognoscente.

É verdade que Schopenhauer recai, algumas vezes, na interpretação do seu próprio idealismo segundo a qual a realidade é relativa ao corpo, dependente dele, o que faz o mundo depender do indivíduo cognoscente, perdendo-se a noção de objectividade. Um exemplo disto pode ser encontrado logo nas primeiras linhas de *O mundo como vontade e representação*, onde Schopenhauer afirma que quando o sujeito cognoscente chega à reflexão filosófica, “torna-se para ele claro e certo que não conhece nem um sol nem uma terra, mas somente um olho que vê um sol e uma mão que sente uma terra”³⁷ (W I, 3). No entanto, tal como Atwell (1995: 33-4) defende, a ideia expressa por este passo não é fiel à sua verdadeira posição idealista. Ao contrário do que Schopenhauer diz, o seu idealismo implica que o sol, a terra e todos os outros objectos sejam realmente conhecidos como tais; o seu ser esgota-se precisamente no seu carácter cognoscível. Para além disso, o sol e a terra não podem ser reduzidos às modificações respectivas do olho e da mão, uma vez que, para representarmos objectos, temos de transcender a sensação através da aplicação da causalidade, não podendo a sensação, por si mesma, constituir qualquer objecto³⁸.

Tal como dissemos, segundo Kant, só sob o pressuposto do “realismo transcendental” se levanta o problema da “realidade exterior” dos fenómenos – o problema de saber se o exterior é realmente exterior ou, na verdade, interior. Em *O Mundo como vontade e representação* (W I, 15ss.), Schopenhauer aborda também a polémica relativa à “realidade do mundo exterior”. As posições em confronto podem ser divididas, de acordo com Schopenhauer, em duas posições fundamentais: dogmatismo e cepticismo (W I, 15-16). O dogmatismo, por sua vez, subdivide-se em outras duas posições: idealismo e realismo. A forma dogmática de idealismo não se refere ao idealismo transcendental de Kant ou Schopenhauer, mas sim ao idealismo de Fichte,

³⁷ “(...) es wird ihm deutlich und gewiß, daß er keine Sonne kennt und keine Erde; sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, und eine Hand, die eine Erde fühlt.”

³⁸ Schöndorf (1982: 195) apresenta o passo citado como um exemplo da tendência de Schopenhauer deslocar os órgãos dos sentidos para a posição de sujeito, apesar de eles serem, em rigor, *media* do conhecimento.

que nega a existência da coisa em si e faz do objecto uma criação sujeito³⁹. Pelo contrário, o dogmatismo realista faz do objecto a causa da representação, pensando-o como algo não só diferente, mas também totalmente independente dela. O cepticismo, por sua vez, sustenta que não temos acesso a nenhum objecto, mas apenas aos seus efeitos em nós, que são precisamente as representações (W I, 16).

De modo similar a Kant, Schopenhauer afirma que a discussão relativa à realidade do mundo exterior está, na verdade, viciada por um pressuposto de fundo que é errado e que é comum a todas as posições em confronto. Segundo Schopenhauer, este pressuposto consiste em pensar que há uma relação de causalidade entre a consciência (o sujeito) e o seu objecto. No caso do idealismo dogmático, o objecto é tomado como um produto do sujeito. Nos casos do cepticismo e do realismo dogmático, a consciência, a representação, é tomada como um efeito do objecto⁴⁰. Isto é, todas as posições aplicam o princípio da razão suficiente ao sujeito, à consciência. Como vimos, esta aplicação é ilegítima, pois, de acordo com Schopenhauer, o princípio da razão suficiente só se pode aplicar a relações entre objectos e não à relação entre o sujeito e o objecto. É verdade que, segundo Schopenhauer, o objecto é causa da sensação, mas isso não implica aplicar a causalidade à relação entre sujeito e objecto. A relação causal não é entre o sujeito e o objecto, mas sim entre o corpo senciante como “objecto imediato” e o objecto perceptivo que é causa da sensação (W I, 15). Para além disso, a restrição da aplicação do princípio da razão suficiente ao domínio dos objectos implica também, como vimos, que não seja legítimo perguntar por uma causa ou fundamento da representação, algo que “estivesse por trás” da representação. Ou seja, é ilegítimo pensar um objecto que não seja perceptível e, por conseguinte, não seja uma representação. Para Schopenhauer o ser (i.e. o objecto) esgota-se no seu aparecer – não é possível conceber um ser diferente do aparecer. E o aparecimento do objecto consiste precisamente no efeito que produz, pelo menos potencialmente, sobre o corpo senciante. Daí que o ser signifique, como vimos (cf. supra, I.4.4) o mesmo que agir ou ter-efeito (*Wirken*):

³⁹ Na próxima secção teremos oportunidade de analisar mais aprofundadamente a crítica de Schopenhauer à forma dogmática de idealismo.

⁴⁰ Janaway (1989: 151-55) chama, bem, a atenção para o facto de, em rigor, o cepticismo não aplicar o princípio de causalidade à relação entre o objecto e o sujeito – os objectos não criam o sujeito – mas sim à relação entre o objecto e a representação.

Aqui é necessário ensinar a ambos [ao céptico e ao dogmático realista], em primeiro lugar, que objecto e representação são a mesma coisa; em seguida, que o ser de um objecto da percepção [*anschaulichen*] é o seu agir [*Wirken*], que a realidade [*Wirklichkeit*] da coisa consiste neste agir e que a exigência de uma existência do objecto fora da representação do sujeito, bem como de um ser da coisa real [*wirkliches*] diferente do seu agir não tem qualquer sentido e é uma contradição; que, portanto, o conhecimento do modo de agir de um objecto da percepção o esgota por completo, como objecto, quer dizer, como representação, pois não resta nada dele para além da cognição.⁴¹ (W I, 16-7)

A equivalência do ser com o agir (*Wirken*) do objecto implica que o objecto é exactamente do modo como nos aparece. É por isso que Schopenhauer diz que o objecto da percepção se dá como aquilo que ele é (W I, 17). Quer dizer, não há nada no objecto para além das suas qualidades perceptíveis.

Mas, se o objecto é o conjunto de efeitos que provoca no corpo senciente, em que é que a posição de Schopenhauer se distingue daquelas por ele criticadas, em particular do cepticismo? Tal como o cepticismo, Schopenhauer concebe o fenómeno como efeito resultante da acção de um objecto sobre o corpo senciente. A grande diferença reside no facto de Schopenhauer não entender essa acção como produto de algo para lá da realidade empírica. E isso só é possível porque o corpo senciente é, ele mesmo, um objecto para o sujeito, e este, a despeito de aplicar a causalidade ao domínio dos objectos, se encontrar fora dele. Isto é, caso a concepção do corpo senciente não fosse a de um objecto para um sujeito que lhe é, de certo modo, exterior, Schopenhauer encontrar-se-ia necessariamente na posição do céptico, pois teria de afirmar que a representação, a aparição dos objectos, é apenas um efeito de algo desconhecido.

É claro que a ideia de os objectos serem a “soma dos seus efeitos” parece implicar um fenomenalismo relativista. Os objectos seriam aquilo que cada indivíduo percepcionaria deles a cada momento. É por esta razão, como já vimos, que Schopenhauer insiste na ideia de o sujeito não ser um indivíduo. Mas é também para evitar o relativismo que Schopenhauer insiste que o objecto imediatamente presente à consciência é apenas uma parte de um “todo da experiência”, um “complexo espaço-

⁴¹ “Hierauf nun gehört Beiden die Belehrung, erstlich, daß Objekt und Vorstellung das Selbe sind; dann, daß das Seyn der anschaulichen Objekte eben ihr Wirken ist, daß eben in diesem des Dinges Wirklichkeit besteht, und die Forderung des Daseyns des Objekts außer der Vorstellung des Subjekts und auch eines Seyns des wirklichen Dinges verschieden von seinem Wirken, gar keinen Sinn hat und ein Widerspruch ist; daß daher die Erkenntniß der Wirkungsart eines angeschauten Objekts eben auch es selbst erschöpft, sofern es Objekt, d.h. Vorstellung ist, da außerdem für die Erkenntniß nichts an ihm übrig bleibt”

temporal”, que, na verdade, inclui todos os objectos da experiência em interacção causal. Isto é, para evitar o relativismo, Schopenhauer sentiu sempre a necessidade de contrabalançar a ideia de que o ser é o aparecer com a ideia de que há um correlato permanente da representação. É esta tendência que o leva, como vimos, a estabelecer o conceito abstracto de matéria como o correlato último do sujeito cognoscente (cf. supra, I.4.4 e I.6).

É preciso notar também que nem todas as representações são *eo ipso* reais. Schopenhauer reconhece a existência de representações intuitivas que não pertencem ao complexo espaço-temporal, como os sonhos ou os produtos da imaginação (G, 31). Ele reconhece também a possibilidade da percepção ilusória. Esta tem a sua origem num erro do entendimento, quer dizer, numa aplicação incorrecta do princípio da causalidade ao dado sensível. A ilusão é precisamente aquilo que resulta de uma aplicação incorrecta do princípio da causalidade – por exemplo, quando os órgãos dos sentidos não estão nas suas posições habituais ou quando se trata de um fenómeno banal cuja causa é, no entanto, rara.

Para além da diferença entre realidade e ilusão, existe também uma diferença entre verdade e falsidade. Verdade e falsidade não são propriedades da percepção, mas sim dos juízos. Isto é, enquanto a realidade e a ilusão são correlativas ao entendimento, a verdade e a falsidade existem apenas para a razão. No entanto, o domínio da verdade e da falsidade está dependente do domínio da percepção. São verdadeiros aqueles juízos que têm fundamento nos objectos da percepção e falsos aqueles que não têm fundamento neles⁴².

A possibilidade da ilusão parece pôr em causa a identificação da realidade com a aparição, uma vez que aqui o entendimento “vê”, literalmente, um fenómeno que não corresponde à realidade. Por exemplo, o pau que aparece quebrado dentro de água aparece-nos sempre como quebrado, o entendimento não é capaz, por si mesmo, de desfazer a ilusão, e só através da razão, quer dizer, só através da articulação de juízos, distinguimos o que é verdadeiro ou falso – neste caso, que o pau não está, na realidade, quebrado. Isto implica que há, apesar de tudo, uma diferença entre aquilo que aparece e aquilo que é. Assim, parece que Schopenhauer não poderia dizer consistentemente: “o

⁴² Sobre a distinção entre realidade e ilusão e entre verdade e falsidade cf. G, 70-2; F, 15-16; W I, 28-30.

mundo dos objectos (...) não é nem mentira nem ilusão [*Schein*]: ele dá-se como é, como representação”⁴³ (W I, 17).

É, no entanto, possível reconciliar a ideia de que o mundo não é ilusório, isto é, que se mostra como é, com a ideia de que há objectos ilusórios, se se distinguir entre um ponto de vista para o qual faz sentido distinguir entre ilusão e realidade e um ponto de vista para o qual essa distinção seja irrelevante.

O objecto ilusório é fenomenicamente real para o entendimento do indivíduo que o constitui. Ele só pode ser tomado como ilusão pelo ponto de vista que tem como correlato já não o objecto individual como tal, mas sim todo o “complexo da realidade empírica”, o “todo da experiência”. Aliás, o correlato subjectivo deste “todo” não parece poder ser somente o entendimento, como Schopenhauer defendia em *A Quádrupla Raiz*, mas sim a razão, isto é, um ponto de vista para o qual a distinção entre verdade e falsidade faz sentido. Confirma-se, assim, que a noção de realidade empírica requer um sujeito transcendental racional, isto é, um sujeito cuja perspectiva não é imediatamente identificável com a perspectiva individual, mas que se situa, de algum modo, “acima” desta e, portanto, também “acima” do seu “objecto imediato”, do corpo.

Ora, se esta noção de sujeito transcendental é a condição de possibilidade representação da realidade empírica e, portanto, da objectividade, ela implica também, no entanto, que, do ponto de vista transcendental, essa mesma realidade seja, por sua vez, representação e, portanto, ideal. A distinção entre realidade e aparência dá-se, portanto, a dois níveis: por um lado, há uma realidade e aparência empíricas, por outro lado, há uma realidade e aparência transcendentais.

Podemos reencontrar esta mesma dualidade entre o ponto de vista transcendental e empírico na pergunta pelo critério que permite diferenciar o sonho da realidade. Segundo Schopenhauer, os sonhos obedecem, tal como a realidade empírica da vigília, a uma ordem causal (W I, 19). A ordem causal é apenas interrompida entre o sonho e a vigília. Visto que não é possível reproduzir a ordem causal dos acontecimentos até ao momento presente, é somente pelo facto de acordarmos que podemos distinguir os sonhos da realidade da vigília e reconhecê-los precisamente como tal. Assim, também aqui se encontra a diferença, no plano empírico, entre o que é real e o que não é⁴⁴. No

⁴³ “(...) die ganze Welt der Objekte (...) ist (...) nicht Lüge, noch Schein, sie gibt sich als das, was sie ist, als Vorstellung (...)”

⁴⁴ Na primeira edição de *A Quádrupla raiz* (Diss, 28-9), num passo que foi eliminado da segunda, Schopenhauer refere como elemento distintivo da diferença entre sonho e realidade o facto de esta última ser mediada pelo objecto imediato, o corpo, ao passo que no primeiro a representação sucede na total

entanto, ao mesmo tempo, Schopenhauer compara o sonho e a realidade à leitura de “páginas de um mesmo livro” (W I, 21):

A leitura sequenciada chama-se vida real. Quando a respectiva leitura (o dia) chega ao fim, e chega o tempo de repouso, é frequente ainda folhearmos preguiçosamente e abrirmos aqui e ali uma página, sem ordem e sequência: muitas vezes é uma página já lida, muitas vezes, uma desconhecida, mas sempre do mesmo livro. Embora a página lida isoladamente não tenha ligação com a leitura sequenciada, não lhe fica muito atrás, se se tiver em consideração que também a leitura sequenciada no seu todo se inicia num ponto qualquer e tem igualmente um fim e que, por conseguinte, pode ser considerada como uma grande página isolada.⁴⁵ (W I, 21)

Schopenhauer pretende, assim, colocar-se na tradição filosófica e literária que põe em evidência a semelhança entre a vida e o sonho⁴⁶. A concepção da vida como sonho tem, no entanto, em Schopenhauer, um significado filosófico preciso. No parágrafo imediatamente a seguir Schopenhauer explica conceptualmente esta semelhança:

Ainda que os sonhos isolados se distingam da vida real pelo facto de não participarem na conexão da experiência que se desenrola continuamente através daquela, e o despertar designe esta diferença, a conexão da experiência pertence à vida real como sua forma, e o sonho apresenta igualmente em si mesmo uma conexão aposta àquela. Se se assumir um ponto de vista de avaliação *exterior a ambos* [sublinhado meu], não se encontra nenhuma diferença essencial entre eles e é-se obrigado a conceder aos poetas que a vida é um longo sonho.⁴⁷ (W I, 21)

ausência do objecto imediato. De todo o modo, também aí Schopenhauer concebe o acordar (das *Erwachen*), isto é, o retorno da representação do objecto imediato, como único modo de reconhecer que o sonho (ou até uma determinada fantasia ou alucinação) era precisamente um sonho e não algo real.

⁴⁵ “Das Lesen im Zusammenhang heißt wirkliches Leben. Wann aber die jedesmalige Lesestunde (der Tag) zu Ende und die Erholungszeit gekommen ist, so blättern wir oft noch müßig und schlagen, ohne Ordnung und Zusammenhang, bald hier, bald dort ein Blatt auf: oft ist es ein schon gelesenes, oft ein noch unbekanntes, aber immer aus dem selben Buch. So ein einzeln gelesenes Blatt ist zwar außer Zusammenhang mit der folgerechten Durchlesung: doch steht es hiedurch nicht so gar sehr hinter dieser zurück, wenn man bedenkt, daß auch das Ganze der folgerechten Lektüre ebenso aus dem Stegreife anhebt und endigt und sonach nur als ein größeres einzelnes Blatt anzusehen ist”.

⁴⁶ W I, 21-2. Schopenhauer refere, para além dos Vedas e dos Puranas, Píndaro, Platão, Shakespeare e Calderon de la Barca.

⁴⁷ W I, 21: “Obwohl also die einzelnen Träume vom wirklichen Leben dadurch geschieden sind, daß sie in den Zusammenhang der Erfahrung, welcher durch dasselbe stetig geht, nicht mit eingreifen, und das Erwachen diesen Unterschied bezeichnet; so gehört ja doch eben jener Zusammenhang der Erfahrung schon dem wirklichen Leben als seine Form an, und der Traum hat ebenso auch einen Zusammenhang in sich dagegen aufzuweisen. Nimmt man nun den Standpunkt der Beurtheilung außerhalb beider an, so

Ou, por outras palavras, do ponto de vista transcendental, a distinção entre o sonho e a realidade, entre a realidade empírica e a ilusão, é irrelevante. Esta distinção faz sentido apenas no plano empírico e significa, nesse caso, a correcta ou incorrecta percepção do objecto que efectivamente afecta o corpo. Mas este corpo é ele mesmo, do ponto de vista transcendental, parte do sonho. O corpo encontra-se no mesmo plano que os objectos que constituem o correlato do sujeito cognoscente. Mas isto significa também que a frase “o mundo é a minha representação” só faz sentido para aquele que se colocar no ponto de vista do sujeito cognoscente supra-individual.

Em resumo, o idealismo de Schopenhauer é compatível, tal como o de Kant, com o realismo empírico. Esta compatibilidade requer, no entanto, que o correlato do mundo percebido seja um sujeito concebido como supra-individual. Nem sempre Schopenhauer é fiel a esta concepção de idealismo. Por vezes, tem tendência para deslocar o corpo senciente para a posição do sujeito, tornando os objectos relativos ao corpo. A consequência disto é que Schopenhauer perde, sem revelar uma consciência aguda disso, o instrumento que permite distinguir a realidade da ilusão e, desse modo, a objectividade. Na verdade, apesar de pôr em causa a sua teoria idealista, acaba por ser natural que Schopenhauer ponha o corpo no lugar do sujeito, uma vez que a sua teoria do conhecimento é já apresentada como uma teoria empírica da cognição.

Vamos tentar ver na próxima secção como se articula esta teoria empírica da cognição, que parece pressupor uma posição materialista, com o seu idealismo.

II.2 Ponto de partida subjectivo e objectivo

O idealismo transcendental, isto é, a proposição “o mundo é a minha representação”, deve constituir, segundo Schopenhauer, o ponto de partida de toda a reflexão filosófica. Isto significa, como vimos, trazer à reflexão o princípio último de todo o conhecimento, o facto de qualquer objecto como tal pressupor um sujeito cognoscente. Assim, por contraposição às filosofias que têm o seu ponto de partida no objecto do conhecimento, o início do sistema de Schopenhauer no idealismo tem o sentido de uma recondução à consciência cognoscente, à subjectividade.

findet sich in ihrem Wesen kein bestimmter Unterschied, und man ist genöthigt, den Dichtern zuzugeben, daß das Leben ein langer Traum sei”.

A primazia metodológica que Schopenhauer atribui ao ponto de partida na consciência tem, no entanto, de ser correctamente compreendida. A consciência pode ser compreendida de dois modos diferentes: ou como ocupando o lugar do sujeito na correlação entre sujeito e objecto ou, pelo contrário, como o próprio todo que inclui em si sujeito e objecto. E Schopenhauer chama a atenção para o facto de o seu sistema não ter como ponto de partida a consciência no primeiro sentido, mas sim no segundo. Assim, o ponto de partida da filosofia de Schopenhauer não é a consciência no sentido de algo que é contraposto aos objectos, mas a consciência como algo constituído por todo o domínio da representação⁴⁸:

Relativamente a toda a nossa reflexão [*Betrachtung*] anterior deve ser notado o seguinte: ela não parte nem do objecto nem do sujeito, mas da *representação*, que já inclui e pressupõe ambos, uma vez que a divisão em objecto e sujeito é a sua forma primária, a sua forma mais universal e essencial.⁴⁹ (W I, 30)

Ao afirmar que a sua filosofia parte da representação, Schopenhauer pretende demarcar-se das filosofias que tomam o sujeito como ponto de partida, em particular, do idealismo de Fichte.

Quer Fichte quer Schopenhauer são filósofos que pretendem continuar a chamada “revolução copernicana” de Kant. No entanto, ambos retiram consequências consideravelmente diferentes dela. Segundo Schopenhauer, Fichte vê como consequência da “revolução copernicana” a necessidade de a filosofia partir do sujeito, mostrando como o objecto é deduzido dele. Este é, no entanto, apenas um procedimento simétrico ao das filosofias que pretendem fazer derivar o sujeito, a consciência, do objecto. Para Schopenhauer, o que resulta da “revolução copernicana” é, de facto, que toda a filosofia genuína tem de partir da consciência de objectos, mas não de um sujeito que existiria por si mesmo, independentemente dos objectos, e pelo qual estes seriam “postos”.

⁴⁸ Refira-se que o conceito de representação contém em si a mesma ambiguidade que caracteriza o conceito de consciência. “Representação” pode significar tanto o conjunto de todos os objectos como esse conjunto como algo que inclui o sujeito que os representa. Sobre esta ambiguidade do conceito de representação ver Atwell (1995: 49), Kamata (1988: 135), Schmidt (1977: 55) e Welsen (1995: 185-6).

⁴⁹ “In Hinsicht auf unsere ganze bisherige Betrachtung ist noch Folgendes wohl zu bemerken. Wir sind in ihr weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgegangen; sondern von der *Vorstellung*, welche jene Beiden schon enthält und voraussetzt; da das Zerfallen in Objekt und Subjekt ihre erste, allgemeinste und wesentliche Form ist.”

Como vimos a propósito do (falso) problema da realidade externa do mundo, Fichte é, para Schopenhauer, o representante do idealismo dogmático. Enquanto o dogmatismo realista pensa um objecto como causa da representação, Fichte faz do objecto um produto do sujeito. Quer dizer, segundo Schopenhauer, Fichte partilha com o dogmatismo realista o pressuposto de que o princípio da razão suficiente é aplicável à relação entre sujeito e objecto, neste caso específico, entendendo o sujeito como causa do objecto⁵⁰.

A ideia de que o sistema de Schopenhauer parte da relação sujeito-objecto, escapando dessa forma quer ao cepticismo, quer ao dogmatismo (e, a este, tanto na sua vertente subjectiva quanto na sua vertente objectiva), aparece, porém, apenas no primeiro volume de *O mundo como vontade e representação*, em passos que se mantiveram desde a sua primeira edição de 1818. Em textos posteriores, Schopenhauer não fala mais de uma terceira possibilidade. Todos os sistemas filosóficos têm de partir ou do sujeito ou do objecto:

Este será um [ponto de partida] *subjectivo*, quer dizer, a consciência de si, o sujeito, a vontade ou um [ponto de partida] *objectivo*, ou seja, o que se apresenta na consciência de outras coisas, como, por exemplo, a matéria, átomos, mas também um Deus ou um mero conceito inventado arbitrariamente, como a substância, o absoluto ou o que quer que seja.⁵¹ (P II, 35)

⁵⁰ W I, 37-40. Não vamos entrar aqui na discussão de saber até que ponto é que a interpretação e crítica de Schopenhauer a Fichte é justa. O que nos interessa é expor o tipo de idealismo de que Schopenhauer se quer demarcar, independentemente de Fichte o ter defendido ou não. De qualquer modo, não podemos deixar de referir que se, de facto, na *Grundlage der Wissenschaftslehre* de 1794, o Eu é fundamento do objecto, ele também é fundamento de si mesmo. O Eu “põe”-se simultaneamente a si mesmo e ao seu objecto, sendo que o eu que é posto está numa relação de condicionamento recíproco com o objecto. É, portanto, necessário distinguir o Eu (o sujeito) que se “põe” simultaneamente a si mesmo e ao objecto do Eu que é “posto”. Podemos verificar que existe algum paralelismo entre o Eu que põe o sujeito e o objecto e o sujeito cognoscente de Schopenhauer, e igualmente entre o Eu que é posto e o sujeito como um indivíduo que faz parte da realidade empírica. Schopenhauer está, portanto, mais próximo de Fichte do que quer fazer parecer. A despeito disto, não deixa de ser verdade que Fichte, pelo menos na versão da *Wissenschaftslehre* de 1794 concebe a consciência (transcendental) como o fundamento último do seu sistema. É precisamente esta concepção que faz da consciência aquilo que é primordial — tanto epistemologicamente como ontologicamente — que Schopenhauer, *a despeito do seu idealismo*, critica e do qual se quer afastar, como iremos ver no que se segue. Sobre a crítica a Fichte ver ainda Stanek (2010: 50ss.)

⁵¹ P II, 35: “Dasselbe wird nämlich entweder ein *Subjektives* seyn, also etwan das Selbstbewußtseyn, die Vorstellung, das Subjekt, der Wille: oder aber ein *Objectives*, also das im Bewußtseyn von andern Dingen sich Darstellende, etwan die reale Welt, die Außendinge, die Natur, die Materie, Atome, auch ein Gott, auch ein beliebig erdachter Begriff, wie die Substanz, das Absolutum, oder was immer es nun seyn soll.”

Dada esta alternativa exclusiva, Schopenhauer acaba por tomar partido pelos sistemas que partem do sujeito⁵², entendido agora como o domínio que se contrapõe aos objectos, remetendo, ao mesmo tempo, Fichte para fora desta tradição como “pseudo-filósofo” (W II, 15).

Schopenhauer passa, assim, a ver a sua filosofia como uma continuação da tradição filosófica moderna iniciada por Descartes, que faz do *cogito, ergo sum*, a primeira verdade de onde a filosofia deve partir⁵³:

Descartes foi, provavelmente, o primeiro a atingir o grau de reflexão [*Besinnung*] que aquela verdade fundamental requer e, em consequência disso, fez dela o ponto de partida da filosofia, ainda que provisoriamente na forma de dúvida céptica. O ponto de partida essencial da filosofia, o único que é correcto, e, ao mesmo tempo, o seu verdadeiro ponto de apoio foi verdadeiramente encontrado por Descartes ao ter tomado o *Cogito ergo sum* como a única coisa certa e a existência do mundo provisoriamente como problemática. Este [ponto de apoio] é essencialmente e de modo incontornável a *subjectividade* [das *Subjective*], a *consciência própria*.⁵⁴ (W II, 4-5)

Para além da associação a Descartes, Schopenhauer caracteriza a consciência como aquilo que é mais imediato e, portanto, por contraposição ao objecto ou à matéria, de que temos um conhecimento apenas mediado, como o domínio onde a filosofia deve ter o seu início:

Apenas a *consciência* é dada de forma imediata, por isso o fundamento [da filosofia] está restringido a factos de consciência, quer dizer, ela é essencialmente *idealista*.⁵⁵ (W II, 5)

A consciência é o *imediato*: saltamos sobre este se nos dirigirmos logo para a matéria e fizermos dela o ponto de partida.⁵⁶ (W II, 16-7)

⁵² Cf., por exemplo, HN III, 450: “Mein Ausgang von der Vorstellung ist aber *auch* ein Subjektiver.”

⁵³ Sobre a importância de Descartes na descoberta do verdadeiro ponto de partida da filosofia cf. W II, 4-5, 37, 356; P I, 3, 4-5, 9, 17, 82; P II, 17; HN III, 311 e passim.

⁵⁴ “Wahrscheinlich ist *Cartesius* der Erste, welcher zu dem Grade der *Besinnung* gelangte, den jene Grundwahrheit erfordert und, in Folge hievon, dieselbe, wenn gleich vorläufig nur in der Gestalt skeptischer Bedenklichkeit, zum Ausgangspunkt der Philosophie machte. Wirklich war dadurch, daß er das *Cogito ergo sum* als allein gewiß, das Daseyn der Welt aber vorläufig als problematisch nahm, der wesentliche und allein richtige Ausgangspunkt und zugleich der *wahre* Stützpunkt aller Philosophie gefunden. Dieser nämlich ist wesentlich und unumgänglich das *Subjective*, das *eigene Bewußtseyn*.”

⁵⁵ “Nur das *Bewußtsein* ist unmittelbar gegeben, daher ist *ihre* [der Philosophie] Grundlage auf Thatsachen des *Bewußtseins* beschränkt: d. h. Sie ist wesentlich *idealistisch*.”

Se Schopenhauer passa a ver o seu sistema como tendo um início na subjectividade, ao qual é contraposto um início na objectividade, qual é a diferença entre o idealismo preconizado por ele e aquele que critica no primeiro volume?

A oposição de Schopenhauer ao ponto de vista objectivo, que é realista, continua a ser dupla. Por um lado, distingue-se da forma de realismo a que dá o nome de materialismo. Em sentido lato, o materialismo engloba todas as concepções, filosóficas ou científicas, que tomam a matéria – qualquer que seja a concepção dela – como ponto de partida da investigação, explicando toda a realidade, incluindo o organismo e a consciência, como um desenvolvimento dela (W I, 32ss.)⁵⁷. Porém, a posição de Schopenhauer distingue-se também daquela forma de realismo que pretende opor-se ao materialismo, nomeadamente, o espiritualismo:

O realismo leva, como foi dito, necessariamente ao materialismo. (...) Este caminho, no entanto, leva à suposição de que só existe uma coisa em si, a matéria, da qual tudo o resto é modificação (...). Com o fim de evitar estas consequências, durante o tempo em que a validade do realismo era incontestada, foi estabelecido o espiritualismo, ou seja, a admissão de uma segunda substância fora e ao lado da matéria, uma substância imaterial.⁵⁸ (W II, 15-16)

Schopenhauer rejeita precisamente o entendimento da oposição entre o corpo e a alma como uma oposição entre duas substâncias. Segundo o autor, esta oposição tem a sua origem no duplo modo como o ser humano se apreende: à percepção externa (objectiva) de si mesmo como um corpo contrapõe-se a sua percepção interna como algo que possui a faculdade de representar, em particular a razão (a faculdade de pensar) e a faculdade da vontade (W I, 581). Esta caracterização é, no entanto, meramente fenomenológica e através dela nada é dito relativamente à realidade daquilo que é

⁵⁶ “Nämlich das Bewußtsein ist das *Unmittelbare*: dieses aber übersprungen wir, wenn wir gleich zur Materie gehen und sie zum Ausgangspunkt machen.” Sobre a imediatez da consciência ou da subjectividade cf. ainda N, 72; W II, 37, 90, 307, 356, 556-7; P I: 82, 83; P II, 17-18, 18-19, 35-6.

⁵⁷ Sempre que, a partir daqui, nos referirmos ao materialismo ou à perspectiva materialista sem mais qualificações, estaremos sempre a referir-nos a todo o conjunto de perspectivas que, a despeito das suas diferenças, entendem a cognição como dependente do corpo e, como tal, da matéria.

⁵⁸ “Der Realismus führt, wie gesagt, nothwendig zum Materialismus. (...) Dieser Weg aber führt zu der Annahme, daß es nur ein Ding an sich gebe, die Materie, deren Modifikation alles Uebrige sei (...). Um diesen Konsequenzen auszuweichen, wurde, so lange der Realismus in unangefochtener Geltung war, der Spiritualismus aufgestellt, also die Annahme einer zweiten Substanz, außer und neben der Materie, einer immateriellen Substanz.”

objecto da percepção interna ou externa. Segundo Schopenhauer, o conceito de alma só é verdadeiramente criado quando acrescentamos pelo pensamento uma causa àquilo que percebemos em nós (pensamento, percepção e vontade) como algo que tem uma natureza diferente do corpo, ou seja, uma natureza imaterial (W I, 581). Em seguida, faz-se uso deste último conceito de alma para se lhe atribuir o estatuto de uma substância “imaterial, simples, indestrutível” (W I, 581), que é contraposta ao corpo como substância material. Segundo Schopenhauer, é precisamente este procedimento que é ilegítimo. Schopenhauer argumenta, em primeiro lugar, que o conceito de substância que subsume os conceitos de corpo e alma tem origem na matéria como objecto de percepção. A criação do conceito de substância consiste, segundo Schopenhauer, em deixar cair todas as propriedades perceptíveis da matéria – como a “extensão, impenetrabilidade, divisibilidade” (W I, 582) –, com excepção da permanência⁵⁹. Visto que o conceito de substância tem apenas uma verdadeira instância, a matéria, a sua criação não tem sentido, pois através dele não pensamos nenhuma característica comum a várias coisas diferentes. Por isso, conclui Schopenhauer, a criação deste conceito não tem outro fim que não seja subsumir nele o conceito de alma, ao lado do de matéria, para, desse modo, demonstrar a sua imortalidade a partir do predicado da permanência (W I, 582-3).

Da crítica ao espiritualismo pode-se concluir que a posição idealista de Schopenhauer se distingue do espiritualismo por, ao contrário deste, não ter lugar para a admissão da alma como substância pensante⁶⁰. Para além disto, o espiritualismo comunga ainda com o materialismo o facto de ser uma posição essencialmente realista. O espiritualista concebe, tal como o materialista, a matéria como uma coisa em si, acrescentando-lhe apenas um outro tipo de realidade que o materialista não aceita: a alma⁶¹.

⁵⁹ Embora neste passo Schopenhauer critique a criação do conceito de substância, noutros passos, como vimos (cf. supra I.4.4), identifica directamente substância e matéria.

⁶⁰ Sobre o contraste entre materialismo e espiritualismo e a diferença entre este e o idealismo de Schopenhauer cf., para além do passo citado, P I, 14n, 311; HN III, 227, 546; HN IV/I, 83-4, 313 e GBr, 400 an Julius Frauenstädt.

⁶¹ Cf. N, xi, nota: “Er wird auch dort Leute antreffen, die gern mit aufgeschnappten Fremdwörtern, die sie nicht verstehen, um sich werfen, gerade so wie Er, wenn er z. B. gern von ‘Idealismus’ redet, ohne zu wissen, was es bedeute, und es daher meistens statt Spiritualismus gebraucht (welcher als Realismus das Gegentheil des Idealismus ist) (...)”. Sobre o espiritualismo como uma concepção essencialmente realista cf. ainda GBr 346 an Julius Frauenstädt e 382 an Julius Frauenstädt.

Podemos verificar também que há, da óptima de Schopenhauer, um ponto em comum entre a posição de Fichte e o espiritualismo: a posição de ambos ao materialismo leva-os a fazer da consciência uma coisa em si⁶². Ora, para Schopenhauer, o sujeito cognoscente não é uma coisa em si⁶³, desde logo porque a sua existência é inteiramente relativa à dos objectos. Ele esgota-se, como vimos, na sua função cognitiva, sem a qual o seu conceito perderia todo o sentido:

Pois tão falsa quanto a proposição do entendimento rudimentar “o mundo, o objecto, existiria, mesmo que não existisse sujeito” é esta proposição “o sujeito seria uma coisa cognoscente, ainda que não tivesse nenhum objecto, nenhuma representação”. Uma consciência sem objecto não é uma consciência.⁶⁴ (W II, 17)

A posição de Schopenhauer reflecte a tentativa de evitar o materialismo sem, ao mesmo tempo, recair na hipostasiação do sujeito, quer sob a forma do sujeito absoluto de Fichte, quer sob a forma de uma substância imaterial. Assim, de acordo com Schopenhauer, só o seu idealismo (transcendental) pode funcionar como um verdadeiro “antídoto” contra o materialismo, pois contrabalança o materialismo sem, com isso, hipostasiar o sujeito cognoscente:

Por conseguinte o espiritualismo é o meio de salvação aparente e falso contra o materialismo; o real e verdadeiro é o idealismo. Pelo facto de fazer o mundo objectivo depender de nós, este fornece o contrapeso necessário à dependência em que o curso da natureza nos coloca em relação a ela. (...) O centro de gravidade da existência recai no sujeito. Não é demonstrada, como no espiritualismo, a independência do cognoscente da matéria, mas a dependência de toda a matéria dele. Certamente isto não é tão facilmente compreensível e cómodo de manusear como o espiritualismo com as suas duas substâncias: mas *xalepa ta kala*.⁶⁵ (W II, 16)

⁶² Fichte rejeita o conceito de coisa em si e, portanto, ele não formularia a sua posição do modo como enunciámos no texto (que corresponde à interpretação de Schopenhauer). Ela não está, no entanto, equivocada, uma vez que a rejeição da coisa em si se traduz na rejeição de que seja concebível alguma coisa de independente da subjectividade. A haver uma realidade última, ela seria, para Fichte, a subjectividade e é nesse sentido que se pode dizer que Fichte faz do sujeito uma coisa em si.

⁶³ Cf. por exemplo P II, 49: “Das *Subjekt des Erkennens* ist nichts Selbständiges, kein Ding an sich, hat kein unabhängiges, ursprüngliches substanzielles Daseyn; (...)”

⁶⁴ “Denn eben so falsch wie der Satz desrohen Verstandes, ‘die Welt, das Objekt, wäre doch da, auch wenn es kein Subjekt gäbe’, ist dieser: ‘das Subjekt wäre doch ein Erkennendes, wenn es auch kein Objekt, d. h. gar keine Vorstellung hätte’. Ein Bewußtseyn ohne Objekte ist kein Bewußtseyn.”

⁶⁵ “Sonach ist gegen den Materialismus das scheinbare und falsche Rettungsmittel der Spiritualismus, das wirkliche und wahre aber der Idealismus, der dadurch, daß er die objektive Welt in Abhängigkeit von uns

Este passo é bem demonstrativo do caminho extraordinariamente estreito que Schopenhauer pretende que o seu sistema percorra. Por um lado, é sua intenção manter o ponto de vista subjectivo, por outro lado, não quer hipostasiar o sujeito, não o concebendo como uma substância imaterial ou como o sujeito absoluto de Fichte.

Mas, se o sujeito do conhecimento está fora do espaço e do tempo, não tem por isso mesmo de ser algo não material?

Nos *Parerga*, Schopenhauer retoma a discussão do estatuto substancial do sujeito cognoscente (P I, 105-109). Esta discussão ocorre a propósito da discussão do “paralogismo da personalidade” de Kant. De acordo com a revisão que Schopenhauer faz do paralogismo, a percepção da sucessão pressupõe algo de permanente, que, no caso da percepção externa, é a representação da matéria. Visto que, para além de uma percepção externa, possuímos uma percepção interna de nós mesmos, tem de existir também algo de permanente na consciência de nós. O que é permanente na consciência interna é, segundo Schopenhauer, precisamente o sujeito cognoscente (P I, 105-107). Ora, de acordo com a segunda parte do paralogismo, a consciência interna é apenas temporal, não contendo nada de espacial, isto é, trata-se de uma consciência da mera sucessão. Visto que o sujeito se encontra a si mesmo como o que é permanente na sucessão dos seus estados internos, ele teria de ser uma substância não espacial, isto é simples, pois não é uma coisa extensa no espaço. Por isso, segundo Schopenhauer, o argumento assumiria esta forma:

todo o objecto encontra-se no tempo, mas não o próprio sujeito cognoscente. Porém, visto que fora do tempo nada termina e não existe nenhum fim, teríamos, portanto, no sujeito cognoscente em nós, uma substância permanente que não seria nem espacial nem temporal; por conseguinte, uma substância indestrutível.⁶⁶ (P I, 107)

Schopenhauer tenta demonstrar a falsidade deste argumento através de um ataque à segunda parte do mesmo. Segundo o filósofo, a permanência do sujeito

setzt, das nöthige Gegengewicht giebt zu der Abhängigkeit, in welche der Naturlauf uns von ihr setzt. (...) Der Schwerpunkt des Daseyns fällt ins Subject zurück. Nicht, wie im Spiritualismus, die Unabhängigkeit des Erkennenden von der Materie, sondern die Abhängigkeit aller Materie von ihm wird nachgewiesen. Freilich ist das nicht so leicht faßlich und bequem zu handhaben, wie der Spiritualismus mit seinen zwei Substanzen: aber *xalepa ta kala*.”

⁶⁶ “(...) sagen: alles Object liegt in der Zeit, hingegen das eigentliche erkennende Subject nicht. Da es nun außerhalb der Zeit auch kein Aufhören, oder Ende, giebt; so hätten wir, am erkennenden Subject in uns, eine beharrende, jedoch weder räumliche, noch zeitliche, folglich unzerstörbare Substanz.”

cognoscente que é constatada ao longo da sucessão das suas percepções internas é apenas fáctica, empírica. Schopenhauer tem aqui em mente a contraposição com a permanência da matéria da qual se poderia ter uma certeza a priori. Ao facto empírico da permanência do sujeito cognoscente no curso das suas representações pode-se contrapor, segundo Schopenhauer, um outro facto empírico: “o sujeito cognoscente está associado à vida e até mesmo ao despertar”⁶⁷ (P I, 107). Deste outro facto empírico decorre que só posso ter a certeza da permanência do sujeito do conhecimento no decurso das minhas representações, mas não posso ter a certeza da sua continuação para lá da minha morte (ou da morte do meu corpo) ou sequer durante as interrupções da vigília.

Do facto de o sujeito estar condicionado pela vida decorre também que o sujeito cognoscente está facticamente condicionado pelo organismo. Mas não é esta *grosso modo* a posição materialista? Em que se distingue, nesse caso, a posição de Schopenhauer da do materialismo?

Segundo Schopenhauer, a posição materialista abstrai da subjectividade e, correlativamente, faz da matéria uma coisa em si, isto é, algo de absolutamente dado independentemente do sujeito. Por conseguinte, o materialismo tenta explicar o fenómeno da subjectividade como uma modificação ou fenómeno da matéria. Para Schopenhauer, isto é equivalente a uma “tentativa de explicar aquilo que nos é imediatamente dado pelo que nos é dado de forma mediada”⁶⁸ (W I, 33). O materialismo é “a filosofia do sujeito que, no seu cálculo, se esquece de si próprio”⁶⁹ (W II, 356). Ou seja, o materialismo esquece a verdade fundamental de que todo o objecto pressupõe um sujeito⁷⁰. Ora, retomando a pergunta que fizemos, não acaba Schopenhauer por fazer exactamente o mesmo ao afirmar que a consciência está associada a um organismo?

O problema do materialismo não pode dizer respeito apenas ao facto de este ver a consciência como uma modificação da matéria, pois Schopenhauer aceita e faz uso da tese fundamental de que a consciência depende do organismo e, portanto, de um

⁶⁷ “(...) das erkennende Subjekt ist doch an das Leben und sogar an das Wachen gebunden ist (...)”

⁶⁸ “Der Materialismus ist also der Versuch, das uns unmittelbar Gegebene aus dem mittelbar Gegebenen zu erklären.”

⁶⁹ “(...) die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts ist.”

⁷⁰ Sobre o materialismo como uma posição que abstrai da subjectividade cf. W I, 32, 33, 35s.; W II, 17, 196, 356, 357. Cf. ainda Janaway (175ss.). Schopenhauer pensa que o materialismo evidencia ainda um outro problema de fundo: ele tende a reduzir todas forças da natureza a relações mecânicas entre átomos.

determinado desenvolvimento da matéria. Tem de haver, portanto, um problema de ordem diferente que distinga a posição de Schopenhauer da posição materialista.

Cremos que o problema fundamental que Schopenhauer vê no materialismo é precisamente o facto de este absolutizar a sua posição, isto é, pretender ser a explicação única e última de toda a realidade. Usando as palavras de Schopenhauer, o materialismo como sistema filosófico faz da matéria a coisa em si. Quer dizer, é verdade que só há matéria para uma consciência, mas isso não significa que a consciência não seja, também ela, condicionada pela matéria. O esquecimento da subjectividade significa, na prática, que o materialismo pensa poder fornecer uma explicação cabal e completa da realidade como um todo a partir da matéria, quando, na verdade, a sua explicação é apenas parcial. Assim, a descrição da subjectividade por parte do materialismo é, em si mesma, legítima. O que não é legítimo no materialismo é o estatuto absoluto que confere a essa descrição:

De facto, ao ponto de partida subjectivo “o mundo é a minha representação” opõe-se, à partida, com igual legitimidade, o ponto de partida objectivo “o mundo é matéria”, ou “somente a matéria existe verdadeiramente” (pois somente ela não está sujeita ao devir e ao perecer), ou “tudo o que existe é matéria”.⁷¹ (W II, 16)

Porém, o materialismo tem também a sua legitimidade. É tão verdadeiro que o cognoscente seja um produto da matéria como que a matéria seja uma mera representação do cognoscente; no entanto, é também de igual modo parcial.⁷² (W II, 15)

Como podemos verificar, o facto de o materialismo ser parcialmente verdadeiro implica que a tese idealista – a tese de que a matéria é representação do sujeito – não possa, igualmente, compreender-se como absoluta. Assim, e ao contrário do que Schopenhauer pode fazer sugerir ao associar-se à tradição cartesiana, ele não pensa que seja possível uma filosofia sem pressupostos, nem mesmo a filosofia que parte do *cogito* como aquilo que é mais imediatamente dado:

⁷¹ “Allerdings nämlich steht dem subjektiven Ausgangspunkt »die Welt ist meine Vorstellung« vorläufig mit gleicher Berechtigung gegenüber der objektive ‘die Welt ist Materie’, oder ‘die Materie allein ist schlechthin’ (da sie allein dem Werden und Vergehen nicht unterworfen ist), oder ‘alles Existierende ist Materie’”.

⁷² “Hingegen hat auch der Materialismus seine Berechtigung. Es ist eben so wahr, daß das Erkennende ein Produkt der Materie sei, als daß die Materie eine bloße Vorstellung des Erkennenden sei: aber es ist auch eben so einseitig.”

Todo o procedimento filosófico que pretenda não ter pressupostos é uma fanfarronice: pois tem sempre de se considerar alguma coisa como dada de onde se parta. É isto que significa o *doj moi pou stw*, que é a condição indispensável de toda a actividade humana, mesmo do filosofar; visto que, tanto do ponto de vista intelectual como do físico, não podemos pairar livremente no éter.⁷³ (P II, 35)

O ponto de vista subjectivo, o idealismo, é, por isso, também necessariamente um ponto de vista parcial:

Por outro lado, o ponto de partida subjectivo e a proposição fundamental “o mundo é a minha representação” tem também qualquer coisa de inadequado: em parte por ser parcial, pois o mundo é mais para além disso (a saber: coisa em si, vontade), ser representação é até qualquer coisa que lhe é accidental; mas também por exprimir meramente o condicionamento do objecto pelo sujeito, sem dizer ao mesmo tempo que o sujeito, como tal, está condicionado pelo objecto.⁷⁴ (W II, 17)

O carácter parcial do idealismo é, portanto, duplo. Por um lado, o idealismo é parcial porque o mundo não é apenas a minha representação, mas também a minha vontade, como vamos ver no capítulo IV. Por outro lado, o idealismo é parcial por fazer abstracção do facto de o sujeito estar condicionado pelo objecto. Umas linhas à frente, Schopenhauer explicita que tipo de condicionamento é este, num passo que já citámos, em parte, acima:

Pois tão falsa quanto a proposição do entendimento rudimentar “o mundo, o objecto, existiria, mesmo que não existisse sujeito” é esta proposição “o sujeito seria uma coisa cognoscente, ainda que não tivesse nenhum objecto, nenhuma representação”. Uma consciência sem objecto não é uma consciência. Um sujeito pensante tem *conceitos*

⁷³ “Jedes angeblich voraussetzungslose Verfahren in der Philosophie ist Windbeutelei: denn immer muß man irgend etwas als gegeben ansehen, um davon auszugehen. Dies nämlich besagt das *doj moi pou stw*, welches die unumgängliche Bedingung jedes menschlichen Thuns, selbst des Philosophirens, ist; weil wir geistig so wenig, wie körperlich, im freien Aether schweben können.”

⁷⁴ “Andererseits hat auch der subjektive Ausgangspunkt und Ursatz ‘die Welt ist meine Vorstellung’ sein Inadäquates: theils sofern er einseitig ist, da die Welt doch außerdem noch viel mehr ist (nämlich Ding an sich, Wille), ja, das Vorstellungseyn ihr gewissermaßen accidentell ist; theils aber auch, sofern er bloß das Bedingtseyn des Objekts durch das Subjekt ausspricht, ohne zugleich zu besagen, daß auch das Subjekt als solches durch das Objekt bedingt ist. Denn eben so falsch wie der Satz des rohen Verstandes, ‘die Welt, das Objekt, wäre doch da, auch wenn es kein Subjekt gäbe’, ist dieser: ‘das Subjekt wäre doch ein Erkennendes, wenn es auch kein Objekt, d.h. gar keine Vorstellung hätte’”.

como seu objecto. Um sujeito que intui de modo sensível tem objectos com qualidades correspondentes à constituição dele.⁷⁵ (W II, 17)

A partir deste passo poderíamos concluir que a parcialidade do idealismo se deve ao facto de a consciência ser intencional – ser sempre consciência de alguma coisa – e de as várias formas de o sujeito conhecer estarem em estrita correlação com o tipo de objectos conhecidos (cf. supra, I.2). Esta parece ser, no fundo, a ideia que está plasmada no primeiro volume: a filosofia de Schopenhauer não começa nem no sujeito nem no objecto, mas sim na representação como algo que contém a relação sujeito-objecto. No entanto, agora a ideia não é exactamente a mesma. O modo como Schopenhauer entende o condicionamento do sujeito pelo objecto reflecte a mesma ambiguidade que havia no conceito de representação ou consciência. Vimos que estes conceitos significavam, conforme o contexto, um todo que inclui sujeito e objecto ou o pólo subjectivo desse todo. Em conformidade com esta ambiguidade, Schopenhauer entende o condicionamento do sujeito pelo objecto, umas vezes, como expressão do facto de que a consciência é sempre consciência de alguma coisa, outras vezes, como expressão de que a existência do intelecto está condicionada pela existência de um estado de desenvolvimento da matéria⁷⁶.

Dado que tende a entender o condicionamento do sujeito pelo objecto como o condicionamento da consciência pelo organismo, Schopenhauer acaba por reinterpretar

⁷⁵ “Denn eben so falsch wie der Satz des rohen Verstandes, ‘die Welt, das Objekt, wäre doch da, auch wenn es kein Subjekt gäbe’, ist dieser: ‘das Subjekt wäre doch ein Erkennendes, wenn es auch kein Objekt, d. h. gar keine Vorstellung hätte’. Ein Bewußtseyn ohne Objekte ist kein Bewußtseyn. Ein denkendes Subjekt hat *Begriffe* zu seinem Objekt, ein sinnlich anschauendes hat Objekte mit den seiner Organisation entsprechenden Qualitäten.”

⁷⁶ É muitas vezes esta a ideia que Schopenhauer tem em mente quando fala de um condicionamento do sujeito pelo objecto e não a intencionalidade da consciência: “(...) keine Materie ohne ein Vorstellendes, aber auch kein Vorstellendes ohne Materie möglich ist. Ersteres, weil die Materie als solche nur in der Vorstellung existirt; das Andre, weil das Vorstellungsvermögen nur als Eigenschaft eines Organismus existiren kann.” (HN IV/I, 83). Ver também em HN III, 451, uma versão anterior do último passo citado no texto onde a equivocidade da ideia de condicionamento do sujeito pelo objecto é bem evidente: “Dagegen das Falsche oder Inadäquate des Satzes »Die Welt ist meine Vorstellung« liegt theils darin, daß es eine einseitige Auffassung ist; da die Welt doch außerdem noch viel mehr ist (Wille, Ding an sich), ja das Vorstellenseyn ihr accidentell ist; theils darin, daß wenn hier das Objekt in seiner Bedingtheit durch das Subjekt gezeigt wird; nicht zugleich der Gegensatz dasteht, daß das Subjekt nur mittelst des Objekts ein Subjekt ist, also auch gegenseitig von ihm bedingt ist. Der Satz, zu welchem der rohe Verstand stets seine Zuflucht gegen den Idealismus nimmt: ‘Die Welt, das Objekt, wäre doch da, wenn es kein Subjekt gäbe’, — ist eben so falsch wie dieser: ‘Das Subjekt wäre doch ein Erkennendes, wenn es auch kein Objekt, d.h. gar keine Vorstellung hätte.’”

também a verdade parcial do idealismo e do materialismo como expressão do condicionamento recíproco entre o sujeito e o objecto⁷⁷.

Apesar de, no primeiro volume de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer apresentar ainda o seu ponto de partida como sendo o da “representação”, isto é, o do todo “sujeito-objecto”, a ideia de o materialismo constituir um ponto de vista legítimo, posto que parcial, já estava presente, em particular, naquilo que Schopenhauer designa como a “antinomia da nossa faculdade de conhecer” (W I, 36).

Segundo Schopenhauer, o conflito entre a perspectiva idealista e materialista constitui uma antinomia com que a nossa faculdade de conhecer é necessariamente confrontada quando a explicação científica chega ao seu limite⁷⁸. A discussão desta antinomia aparece no parágrafo 7 do primeiro volume de *O Mundo como vontade e representação* (W I, 34-37) no quadro da crítica ao materialismo. A antinomia surge em dois níveis, a que correspondem dois estados-limite da matéria: aquele em que a matéria é mais simples, se encontra menos desenvolvida, e aquele em que a matéria atingiu o maior grau de complexificação. No primeiro, a antinomia resulta da tentativa da ciência química tentar reduzir todos os elementos da matéria a modificações de um elemento primordial. Neste primeiro nível, a antinomia provém do facto de o materialismo não ter forma de explicar o desenvolvimento a partir daquele elemento mais simples sem pressupor um outro que, em conjunção com ele, pudesse explicar a diferença e complexificação dos estados da matéria (W I, 34-5). No entanto, mais relevante para os nossos propósitos é a antinomia tal como surge no segundo nível: a tentativa de explicação da cognição, da consciência, a partir da crescente complexificação dos organismos. Schopenhauer descreve a situação do seguinte modo:

Ora, por outro lado, o princípio da causalidade e a consideração e investigação da natureza que se ocupa dele conduzem-nos necessariamente à admissão segura de que, no tempo, cada estado mais organizado da matéria se segue a um mais simples

⁷⁷ Hamlyn (1980: 72) chama a atenção para forma ambígua como Schopenhauer interpreta o princípio de que todo o sujeito pressupõe o objecto. Segundo Hamlyn, o modo como Schopenhauer entende o princípio não se segue da concepção de intencionalidade da consciência estabelecida por Brentano, uma vez que este não entendia o objecto no seu sentido material, mas como imanente ao acto de consciência. Segundo Janaway (1989: 137-8, 181), Schopenhauer acaba por identificar a correlatividade entre sujeito e objecto com a correlatividade entre idealismo e materialismo. Schmidt (1977: 54-5) defende também que no 2º volume há uma tendência de recuo do fenomenalismo a favor de uma posição correlativista (54-5).

⁷⁸ Em HN I, 124, Schopenhauer diz mesmo que esta antinomia completa as quatro antinomias apresentadas por Kant na *Crítica da razão pura*, que, mais tarde, na obra publicada passou a considerar espúrias. Sobre a “antinomia na nossa faculdade de conhecer” cf. Booms (2003: 156-7, 229ss. e passim), Koßler (1990: 110s.) e Spierling (1998).

[*roheren*]; que, em particular, os animais existiram antes dos homens; os peixes, antes dos animais terrestres; as plantas, igualmente, antes destes; e os seres inorgânicos, antes dos organismos; que, por conseguinte, a massa originária teve de atravessar uma longa série de modificações antes que o primeiro olho se pudesse abrir. E, todavia, a existência daquele mundo no seu todo permanece dependente deste primeiro olho – ainda que tivesse pertencido a um insecto – como aquilo que medeia necessariamente o conhecimento, para o qual e no qual ele [o mundo] unicamente existe e sem o qual ele [o mundo] não seria sequer pensável; pois ele [o mundo] é pura e simplesmente representação e como tal necessita do sujeito cognoscente, do portador da sua existência; mesmo toda aquela série temporal preenchida por incontáveis modificações, através das quais a matéria se elevou de forma para forma até finalmente ter surgido o primeiro animal cognoscente, todo esse tempo, é somente pensável na identidade da consciência. Ele [o tempo] é a sucessão de representações da consciência, a sua forma de conhecer; fora dela, ele perde todo e qualquer significado e é nada. Vemos, portanto, a existência do mundo como um todo depender do primeiro ser cognoscente, por muito simples [*unvollkommenes*] que ele fosse; por outro lado, vemos este primeiro animal cognoscente depender totalmente de uma cadeia de causas e efeitos que lhe é muito anterior, na qual ele aparece como um pequeno elo.⁷⁹ (W I, 36)

Note-se que esta “antinomia na nossa faculdade de conhecer” (W I, 36), contrariamente àquela que diz respeito à tentativa de encontrar um estado primordial da matéria, não teria lugar para um ponto de vista meramente científico. Ela apresenta-se apenas para uma perspectiva que tenta conjugar o materialismo com o idealismo.

Schopenhauer propõe uma resolução da antinomia que parece ser, à partida, favorável ao ponto de vista idealista:

⁷⁹ “Nun leitet aber dennoch andererseits das Gesetz der Kausalität und die ihm nachgehende Betrachtung und Forschung der Natur uns nothwendig zu der sichern Annahme, daß, in der Zeit, jeder höher organisirte Zustand der Materie erst auf einen roheren gefolgt ist: daß nämlich Thiere früher als Menschen, Fische früher als Landthiere, Pflanzen auch früher als diese, das Unorganische vor allem Organischen dagewesen ist; daß folglich die ursprüngliche Masse eine lange Reihe von Veränderungen durchzugehen gehabt, bevor das erste Auge sich öffnen konnte. Und dennoch bleibt immer von diesem ersten Auge, das sich öffnete, und habe es einem Insekt angehört, das Daseyn jener ganzen Welt abhängig, als von dem nothwendig Vermittelnden der Erkenntniß, für die und in der sie allein ist und ohne die sie nicht einmal zu denken ist: denn sie ist schlechthin Vorstellung, und bedarf als solche des erkennenden Subjekts, als Trägers ihres Daseyns: ja, jene lange Zeitreihe selbst, von unzähligen Veränderungen gefüllt, durch welche die Materie sich steigerte von Form zu Form, bis endlich das erste erkennende Thier ward, diese ganze Zeit selbst ist ja allein denkbar in der Identität eines Bewußtseyns, dessen Folge von Vorstellungen, dessen Form des Erkennens sie ist und außer der sie durchaus alle Bedeutung verliert und gar nichts ist. So sehen wir einerseits nothwendig das Daseyn der ganzen Welt abhängig vom ersten erkennenden Wesen, ein so unvollkommenes dieses immer auch seyn mag; andererseits ebenso nothwendig dieses erste erkennende Thier völlig abhängig von einer langen ihm vorhergegangenen Kette von Ursachen und Wirkungen, in die es selbst als ein kleines Glied eintritt.”

Esta contradição com que somos aqui, por fim, necessariamente confrontados encontra, todavia, a sua solução no facto de o tempo, o espaço e a causalidade, para o dizer na linguagem de Kant, não poderem ser atribuídos à coisa em si, mas apenas ao seu fenómeno, do qual eles são a forma; o que se traduz na minha linguagem no facto de o mundo como representação não ser o único, mas apenas o lado, por assim dizer, exterior do mundo, que tem ainda um outro totalmente diferente que é a sua natureza interna, o seu cerne, a coisa em si (...). O mundo como representação, porém, que é o único que consideramos aqui, tem de facto o seu início com o abrir do primeiro olho. Sem este *medium* do conhecimento ele não poderia existir e, portanto, também não existiu anteriormente. Mas sem aquele olho, isto é, fora do conhecimento, não havia um antes, não havia tempo. Por essa razão, o tempo não tem um início, mas antes todo o início existe nele. Visto que ele é a forma mais geral da cognoscibilidade, no qual se integram todos os fenómenos por meio do vínculo da causalidade, ele (o tempo) surge também em toda a sua infinitude nas duas direcções com o primeiro acto de conhecer. E o fenómeno que preenche este primeiro presente tem de ser igualmente conhecido como ligado causalmente e dependente de uma série de fenómenos que se estendem infinitamente no passado; passado que é, ele próprio, tão condicionado por este primeiro presente como este é por ele. Por conseguinte, assim como o primeiro presente, também o passado do qual ele provém é dependente do sujeito cognoscente e sem ele não é nada. Contudo, isto implica necessariamente que este primeiro presente não se apresente como o primeiro, isto é, como não tendo um passado como mãe, como o princípio do tempo, mas antes como sequência do passado segundo o princípio do ser no tempo e, portanto, também que o fenómeno que o preenche [se apresente], segundo o princípio da causalidade, como efeito dos estados que preencheram aquele passado.⁸⁰ (W I, 36-7)

⁸⁰ “Der sich uns hier zuletzt nothwendig ergebende Widerspruch findet jedoch seine Auflösung darin, daß, in Kants Sprache zu reden, Zeit, Raum und Kausalität nicht dem Dinge an sich zukommen, sondern allein seiner Erscheinung, deren Form sie sind; welches in meiner Sprache so lautet, daß die objektive Welt, die Welt als Vorstellung, nicht die einzige, sondern nur die eine, gleichsam die äußere Seite der Welt ist, welche noch eine ganz und gar andere Seite hat, die ihr innerstes Wesen, ihr Kern, das Ding an sich ist. (...) Die Welt als Vorstellung aber, welche allein wir hier betrachten, hebt allerdings erst an mit dem Aufschlagen des ersten Auges, ohne welches Medium der Erkenntniß sie nicht seyn kann, also auch nicht vorher war. Aber ohne jenes Auge, d.h. außer der Erkenntniß, gab es auch kein Vorher, keine Zeit. Dennoch hat deswegen nicht die Zeit einen Anfang, sondern aller Anfang ist in ihr: da sie aber die allgemeinste Form der Erkennbarkeit ist, welcher sich alle Erscheinungen mittelst des Bandes der Kausalität einfügen, so steht mit dem ersten Erkennen auch sie (die Zeit) da, mit ihrer ganzen Unendlichkeit nach beiden Seiten, und die Erscheinung, welche diese erste Gegenwart füllt, muß zugleich erkannt werden als ursächlich verknüpft und abhängig von einer Reihe von Erscheinungen, die sich unendlich in die Vergangenheit erstreckt, welche Vergangenheit selbst jedoch ebenso wohl durch diese erste Gegenwart bedingt ist, als umgekehrt diese durch jene; so daß, wie die erste Gegenwart, so auch die Vergangenheit, aus der sie stammt, vom erkennenden Subjekt abhängig und ohne dasselbe nichts ist, jedoch die Nothwendigkeit herbeiführt, daß diese erste Gegenwart nicht als die erste, d.h. als keine Vergangenheit zur Mutter habend und als Anfang der Zeit, sich darstellt; sondern als Folge der

A sucessão de fenómenos necessários para que surja o “primeiro abrir de olhos”, a consciência, quer dizer, todo o desenvolvimento de estados da matéria que é anterior ao surgimento do aparato cognoscitivo, aparecem-nos como tal no interior de uma consciência. Fora da consciência “não há tempo”, portanto, nem um antes nem um depois. O desenvolvimento da matéria até ao organismo consciente é apenas o modo como o sujeito cognoscente representa o seu próprio surgimento.

Esta proposta de resolução da antinomia poderia sugerir que o sujeito *como* cognoscente seria independente da matéria e transcendente à sucessão de fenómenos empíricos. O facto de ele aparecer como condicionado materialmente seria, assim, também apenas um fenómeno interior à própria representação. Schopenhauer estaria, portanto, a afirmar a existência do sujeito cognoscente independentemente do corpo a que está associado em cada um de nós. Por outras palavras, o sujeito cognoscente seria uma coisa em si.

Não é isso, no entanto, que sucede. Esta interpretação da resolução da antinomia coloca o sujeito cognoscente fora do mundo como representação. Ora, para Schopenhauer, o sujeito está totalmente no interior da esfera da representação – e é essencialmente esse aspecto que o demarca daquilo que ele vê em Fichte. O “outro lado” do mundo, a coisa em si, não é o sujeito *como* cognoscente. A existência do sujeito *como* cognoscente depende efectivamente do desenvolvimento da matéria. Isto é, quando explicamos a consciência através do desenvolvimento do organismo, estamos a dizer algo que tem validade no domínio do fenómeno e que explica, de facto, o seu surgimento.

A antinomia faz-nos, portanto, ver que sujeito e objecto (intelecto e matéria) se condicionam reciprocamente, são ambos interiores ao fenómeno, não sendo nenhum deles uma coisa em si:

Esta discussão à qual chegámos ao seguir aquele que é o mais consequente dos sistemas filosóficos que partem do objecto serve, ao mesmo tempo, para ilustrar a dependência inseparável e recíproca entre sujeito e objecto, não obstante a sua oposição não ser susceptível de ser suprimida; este conhecimento leva a não procurar a essência mais íntima do mundo, a coisa em si, em nenhum daqueles dois elementos da representação,

Vergangenheit, nach dem Grunde des Seyns in der Zeit, und so auch die sie füllende Erscheinung als Wirkung früherer jene Vergangenheit füllender Zustände, nach dem Gesetz der Kausalität.”

mas antes em qualquer coisa que seja totalmente diferente da representação, algo que não esteja condicionado por uma tal oposição originária, essencial e, por isso, indissolúvel.⁸¹ (W I, 37)

Quer dizer, a antinomia ilustra não só a unilateralidade, mas também a falsidade de ambos os pontos de partida, o subjectivo e o objectivo. Só que a falsidade do ponto de vista subjectivo não diz respeito apenas ao sistema de Fichte, como Schopenhauer ainda pensava no primeiro volume de *O mundo*, mas afecta o início do seu próprio sistema, entendido como um início na relação sujeito-objecto, na “representação”. Será necessário, pois, compensar o início na representação através do ponto de partida objectivo, o que sucede já no quadro da metafísica da natureza de Schopenhauer, como vamos ver no capítulo V.

Aqui chegados, podemos perguntar, de novo, qual é o sentido de toda a primeira parte do sistema de Schopenhauer, como uma filosofia que pretende partir da subjectividade. Uma resposta possível seria que se trata de pôr em evidência o carácter aporético tanto do idealismo (ponto de partida subjectivo) como do materialismo (ponto de partida objectivo), de modo a conduzir o leitor ao ponto de vista de uma metafísica que superasse ambas as posições. Contudo, se, de facto, é disto que se trata, pode-se também concluir que as teses de que “o mundo é a minha representação” e de que a consciência é o domínio de acesso imediato e o ponto de partida essencial da filosofia, têm qualquer coisa de desadequado face ao propósito de Schopenhauer.

Cremos, contudo, que a primeira parte do sistema não pode ser reduzida a um mal-entendido: vamos ver nos capítulos seguintes que a tese idealista, e com ela a primeira parte do sistema, não pode ser reduzida ao estatuto de mera propedêutica à filosofia, uma propedêutica que, uma vez realizada, ficasse de vez ultrapassada. A “verdade” do idealismo só é totalmente revelada já no decurso da metafísica de Schopenhauer. Para além disso, faz, de facto, sentido falar de um ponto de partida subjectivo na filosofia de Schopenhauer, só que esta recondução ao sujeito não é uma

⁸¹ “Diese Darstellung, auf welche wir gekommen sind, indem wir dem konsequentesten der vom Objekt ausgehenden philosophischen Systeme, dem Materialismus, nachgingen, dient zugleich die untrennbare gegenseitige Abhängigkeit, bei nicht aufzuhebendem Gegensatz, zwischen Subjekt und Objekt anschaulich zu machen; welche Erkenntniß darauf leitet, das innerste Wesen der Welt, das Ding an sich, nicht mehr in einem jener beiden Elemente der Vorstellung, sondern vielmehr in einem von der Vorstellung gänzlich Verschiedenen zu suchen, welches nicht mit einem solchen ursprünglichen, wesentlichen und dabei unauflöslchen Gegensatz behaftet ist.”

recondução ao sujeito entendido como *cognoscente*, como sujeito da *consciência*, mas sim ao sujeito da vontade, como vamos passar a ver no capítulo que se segue.⁸²

⁸² Janaway (1989) defende que o idealismo é uma componente necessária do sistema, uma vez que a sua ausência implicaria que o sujeito poderia ser descrito em termos integralmente materiais: “Without idealism we lack grounds for saying that the subject could not be a material object. It may not know itself as an object, but instead be always the precondition of knowledge of objects, and so on, but without idealism the subject could for all that *be* something material” (185). No entanto, como tentámos demonstrar, o idealismo de Schopenhauer acaba por admitir que o sujeito é, tal como os objectos, algo susceptível de ser descrito materialmente. Seria, portanto, mais adequado dizer que o contrapeso idealista se destina antes a mostrar que essa explicação não pode ser tomada como absoluta.

Capítulo III: Consciência de si, corpo e vontade

A análise que Schopenhauer faz da consciência interna de si (ou sentido interno), bem como da relação entre esta, a vontade e o corpo, aparece originalmente em *A quádrupla raiz*, no quadro da análise das várias classes de representações. Sucede que apenas a análise de três das quatro classes de representações, aquelas que formam a consciência do mundo exterior, reaparece no primeiro livro de *O mundo como vontade e representação*. A reformulação da análise do objecto da consciência de si é inserida no segundo livro de *O mundo como vontade e representação*, que diz respeito, já não ao mundo como representação, mas sim ao mundo como vontade.

A análise da consciência de si integra o segundo livro, em lugar do primeiro, porque é nela que Schopenhauer vê a chave de acesso à sua metafísica. No entanto, no presente capítulo não vamos ainda entrar no tema da metafísica propriamente dita. Vamos, antes, analisar a relação entre as noções de consciência de si, vontade e corpo, independentemente do facto de esta análise servir de porta de entrada num sistema de metafísica. Este procedimento é legítimo por duas razões. Em primeiro lugar, como referimos, a análise da consciência de si desempenha o papel de charneira entre a teoria da representação e a metafísica, papel que é reflectido no estatuto algo ambíguo do objecto da consciência de si: como vamos ver, a consciência da vontade tem o carácter de representação e simultaneamente de algo que vai para além dela. Em segundo lugar, a análise da consciência de si, mesmo em *O mundo como vontade e representação*, é, em grande parte, independente do chamado “argumento analógico”, através do qual Schopenhauer se propõe desvendar a essência da natureza, a natureza em si.

Como vimos (cf. *supra*, I.6), segundo Schopenhauer, não é possível o sujeito cognoscente conhecer-se a si mesmo como *cognoscente* ou *consciente* (os conceitos são, neste contexto, sinónimos). O sujeito *qua* cognoscente sabe que conhece; sabe que é o portador da consciência, saber a que corresponde o conceito de *cogito*, mas este saber não é uma experiência em sentido estrito, isto é, não é conhecimento de um objecto. Trata-se de um conhecimento ou saber meramente analítico. Isto não significa, no entanto, que a possibilidade de o sujeito se conhecer a si mesmo esteja totalmente

excluída. Na verdade, o sujeito, para além de exercer a função da cognição, é também objecto para si mesmo. Só que o acesso que o sujeito tem a si mesmo como objecto não corresponde ao conhecimento de um ser cuja actividade seja conhecer, isto é, não é um acesso a si como sujeito cognoscente.

Recorde-se que também Kant estabelece uma distinção entre a apercepção pura como a consciência que o sujeito transcendental tem de si mesmo – que é meramente analítica e não constitui um conhecimento de si mesmo como objecto – e o sentido interno, através do qual o sujeito conhece os seus estados internos na forma da sucessão temporal. Em Schopenhauer, a consciência que o sujeito tem de si mesmo como cognoscente é análoga à apercepção transcendental em Kant¹. Esta consciência é contraposta à consciência que o sujeito tem de si como objecto, que, por sua vez, é correspondente ao sentido interno em Kant. Apesar de reconhecer a diferença entre a apercepção transcendental e o sentido interno, refira-se que Schopenhauer usa o termo *Selbstbewusstsein* exclusivamente para designar o último².

O sujeito cognoscente corresponde apenas àquela parte de nós que é a consciência, mas o sujeito, o “eu”, o “si próprio”, não é apenas cognoscente. O sujeito é dado a si mesmo, não como cognoscente, mas sim como um sujeito da vontade.

A proposição “eu penso” define apenas a condição de todo o conhecimento e não diz nada de substantivo sobre aquilo que somos. Já a proposição “eu quero” ou “eu sou vontade” é a expressão da experiência que o sujeito tem de si mesmo e trata-se, portanto, de uma proposição sintética, de um verdadeiro conhecimento de si:

De acordo com o que foi dito atrás, o sujeito cognoscente não pode nunca ser conhecido, tornar-se objecto, representação. No entanto, visto que não possuímos apenas um conhecimento externo de nós mesmos (na percepção sensível), mas também um conhecimento interno, e que todo o conhecimento pressupõe, segundo a sua natureza, algo que conhece e algo que é conhecido, aquilo que é conhecido em nós, como tal, não é aquilo que é cognoscente, mas aquilo que é volitivo, o sujeito do querer, a vontade. Partindo do conhecimento, pode-se dizer que “eu conheço” é uma proposição

¹ Refira-se que, embora Schopenhauer use a expressão “sentido interno” para se referir à consciência de si no sentido estrito de consciência de si como um objecto, o uso que faz dela nem sempre é consistente. Como vimos, Schopenhauer usa-a também para se referir à presença imediata das representações na consciência por contraposição à representação do complexo da realidade empírica (cf. supra, I.4.2). Schopenhauer acaba mesmo por considerar, em alguns textos, a designação de “sentido interno” desadequada para referir esta forma de consciência de si (cf. E, 10; HN II, 400), embora a volte a usar em textos posteriores.

² Sobre esta precisão terminológica cf. Welsen (1995: 257ss.).

analítica; pelo contrário, “eu quero” é uma proposição sintética e a posteriori, ou seja, dada pela experiência, neste caso pela experiência interna (isto é, somente no tempo).³ (G, 143)

É necessário ter, no entanto, alguma precaução com a ideia de que aos objectos externos se contrapõe um objecto interno, o sujeito da vontade. Para o sujeito da consciência, o sujeito da vontade não é apenas mais um objecto entre outros. O sujeito da consciência interna, o sujeito da vontade, é o objecto que cada um de nós é, o seu si próprio. Quer dizer, enquanto os objectos exteriores são objectos que apenas conheço, o sujeito da vontade tem como característica distintiva o facto de eu o ser. Isto é, a minha relação comigo mesmo (a relação entre o sujeito cognoscente e o sujeito da vontade) não é meramente cognitiva. Esta é também a razão pela qual o sujeito cognoscente, por si mesmo, não é identificável com nenhum dos objectos conhecidos, tal como vimos nos dois capítulos anteriores. Do ponto de vista da cognição, o sujeito não é *nada*. O sujeito só é algo de existente no mundo precisamente na medida em que é um sujeito da vontade.

Para nós, como cognoscentes, o sujeito da vontade é, portanto, mais íntimo do que qualquer outro objecto. Schopenhauer exprime este carácter distintivo do sujeito da vontade relativamente a todos os outros objectos através da ideia de que o sujeito cognoscente tem uma consciência imediata de si como sujeito da vontade:

A identidade entre o sujeito do querer e o sujeito cognoscente, por intermédio da qual (e de modo necessário) a palavra ‘eu’ inclui e designa ambos, é o nó do mundo [*Weltknoten*] e, por isso, inexplicável. Pois somente as relações entre objectos são compreensíveis para nós: entre os objectos, dois podem ser um só apenas contanto que sejam partes de um todo. Aqui, pelo contrário, onde se trata do sujeito, as regras para o conhecimento dos objectos não são válidas, e é dada *de modo imediato* uma identidade real entre aquele que conhece e aquele que é conhecido como volitivo, portanto uma identidade entre o sujeito e o objecto⁴. (G, 143)

³ “Das Subjekt des Erkennens kann, laut Obigem, nie erkannt, nie Objekt, Vorstellung, werden. Da wir dennoch nicht nur eine äußere (in der Sinnesanschauung), sondern auch eine innere Selbsterkenntniß haben, jede Erkenntniß aber, ihrem Wesen zufolge, ein Erkanntes und ein Erkennendes voraussetzt; so ist das Erkannte in uns, als solches, nicht das Erkennende, sondern das Wollende, das Subjekt des Wollens, der Wille. Von der Erkenntniß ausgehend kann man sagen »Ich erkenne« sei ein analytischer Satz, dagegen »Ich will« ein synthetischer und zwar *a posteriori*, nämlich durch Erfahrung, hier durch innere (d.h. allein in der Zeit) gegeben.”

⁴ “Die Identität nun aber des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher (und zwar nothwendig) das Wort »Ich« beide einschließt und bezeichnet, ist der Weltknoten und daher

O carácter inexplicável (*unerklärlich*) da identidade entre o sujeito do conhecimento e o sujeito da vontade deve-se ao facto da sua relação não ser redutível ao princípio da razão suficiente. Ela é, portanto, algo relativamente ao qual não se pode perguntar porquê. É também por isso que se trata de uma identidade que é *dada de modo imediato*, quer dizer, uma identidade que não pode ser explicada a partir de outra coisa. A identidade entre o sujeito do conhecimento e o sujeito da vontade situa-se, portanto, na fronteira da racionalidade, motivo pelo qual Schopenhauer a apelida de *“Wunder kat”* ecoxhn⁵.

O carácter imediato da consciência de si traduz-se também no facto de Schopenhauer, nos seus primeiros textos, dizer que a vontade não pode ser definida⁶. Visto que cada um de nós é, antes de mais nada, a sua vontade, ela não é susceptível de ser descrita. A relação que temos com a vontade, isto é, connosco mesmos, não tem a natureza de uma relação cognitiva. Nessa medida, não se pode dizer da vontade que seja sequer uma representação, um objecto, ainda que “interno”. A impossibilidade de definir a vontade é precisamente correlativa ao carácter imediato da relação que temos com ela.

Por outro lado, não deixamos de ter uma *consciência* de nós, isto é, uma representação de nós mesmos. Os nossos estados internos podem ser alvo de descrição. Deste ponto de vista, podemos ser, de certo modo, objectos para nós mesmos. É necessário referir que os nossos estados interiores englobam muito mais do que aquilo que se designa habitualmente por “vontade”. Schopenhauer usa um conceito mais alargado de vontade quando diz que ela é o objecto do sentido interno. “Querer” ou “vontade” são, aqui, conceitos que englobam toda a nossa vida interior, por oposição à consciência exterior, à cognição, da qual fazem parte também as formas a priori do conhecimento⁷. Este conceito de vontade inclui, portanto, tudo aquilo que é do domínio da nossa vida interior e afectiva:

unerklärlich. Denn nur die Verhältnisse der Objekte sind uns begreiflich: unter diesen aber können zwei nur insofern Eins seyn, als sie Theile eines Ganzen sind. Hier hingegen, wo vom Subjekt die Rede ist, gelten die Regeln für das Erkennen der Objekte nicht mehr, und eine wirkliche Identität des Erkennenden mit dem als wollend Erkannten, also des Subjekts mit dem Objekte, ist *unmittelbar gegeben*”.

⁵ “Wer aber das Unbegreifliche dieser Identität sich recht vergegenwärtigt, wird sie mit mir das Wunder kat” ecoxhn nennen.” (G, 143)

⁶ Cf. G, 144 e W I, 133. Estes passos permaneceram nas obras respectivas desde a sua primeira edição. Cf. ainda Diss, 73; HN II, 358 e Vo I, 467. Todos estes passos foram escritos até 1820.

⁷ Cf. E, 9 e passim.

Qualquer um, ao observar a consciência de si mesmo, aperceber-se-á imediatamente de que o objecto dela é sempre o seu próprio querer. Por “querer” não tem certamente de se entender apenas os actos de vontade determinados que se realizam de imediato ou as decisões explícitas, juntamente com as acções que resultam delas. Quem quer que apreenda, de algum modo, o essencial nas diferentes modificações de grau e tipo não hesitará em contar também entre as manifestações do querer todo o cobiçar [*Begehren*], aspirar [*Streben*], desejar [*Wünschen*], ansiar [*verlangen*], anelar, ter esperança, alegrar-se, rejubilar e [sentimentos] semelhantes, não menos que o não querer ou resistir, que o desprezar, fugir, temer, enfurecer-se, odiar, entristecer [*Trauern*], sofrer [*Schmerzleiden*], em suma, todos os afectos e paixões; porque estes afectos e paixões são agitações da própria vontade, agitações mais ou menos fracas ou fortes, ora intensas e impetuosas, ora suaves e ligeiras; são agitações da vontade impedida ou desimpedida, satisfeita ou insatisfeita, e todas elas se referem, por meio de diferentes expressões, ao alcançar ou não alcançar daquilo que é querido e ao suportar ou superar daquilo que é evitado: elas são, portanto, inequivocamente afecções [*Affektionen*] da mesma vontade que está activa nas decisões e acções. Contam-se também entre estas aquilo a que se chama sentimentos de prazer ou de dor: estes podem ser reduzidos a afecções [*Affektionen*] de desejo ou repulsa, ou seja, à própria vontade a torna-se consciente de si mesma como satisfeita ou insatisfeita, impedida ou desimpedida. Isto estende-se até às sensações corpóreas agradáveis ou dolorosas e a todas as incontáveis sensações que se encontram entre estes dois extremos; porque a essência de todas aquelas afecções [*Affektionen*] consiste no facto de surgirem imediatamente na consciência de si como algo que é conforme ou contrário à vontade⁸. (E, 11-12)

⁸ “Jeder wird, bei Beobachtung des eigenen Selbstbewußtseyns bald gewahr werden, daß sein Gegenstand allezeit das eigene Wollen ist. Hierunter hat man aber freilich nicht bloß die entschiedenen, sofort zur That werdenden Willensakte und die förmlichen Entschlüsse, nebst den aus ihnen hervorgehenden Handlungen zu verstehen; sondern wer nur irgend das Wesentliche, auch unter verschiedenen Modifikationen des Grades und der Art, festzuhalten vermag, wird keinen Anstand nehmen, auch alles Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln u.dgl., nicht weniger, als Nichtwollen oder Widerstreben, alles Verabscheuen, Fliehen, Fürchten, Zürnen, Hassen, Trauern, Schmerzleiden, kurz alle Affekte und Leidenschaften, den Aeüßerungen des Wollens beizuzählen; da diese Affekte und Leidenschaften nur mehr oder minder schwache oder starke, bald heftige und stürmische, bald leise Bewegungen des entweder gehemmtten, oder losgelassenen, befriedigten, oder unbefriedigten eigenen Willens sind, und sich alle auf Erreichen oder Verfehlen des Gewollten, und Erdulden oder Ueberwinden des Verabscheuten, in mannigfaltigen Wendungen, beziehen: sie sind also entschiedene Affektionen des selben Willens, der in den Entschlüssen und Handlungen thätig ist. Sogar aber gehört eben dahin das, was man Gefühle der Lust und Unlust nennt: diese sind zwar in großer Mannigfaltigkeit von Graden und Arten vorhanden, lassen sich aber doch allemal zurückführen auf begehrende, oder verabscheuende Affektionen, also auf den als befriedigt, oder unbefriedigt, gehemmt, oder losgelassen sich seiner bewußt werdenden Willen selbst: ja, dieses erstreckt sich bis auf die körperlichen, angenehmen, oder schmerzlichen, und alle zwischen diesen beiden liegenden zahllosen Empfindungen; da das Wesen aller dieser Affektionen darin besteht, daß sie als ein dem Willen Gemäßes, oder ihm Widerwärtiges, unmittelbar ins Selbstbewußtseyn treten.” Sobre a definição de vontade cf. ainda G, 143; W I, 120, 128 ; W II: 225; P II, 49; Diss, 83; Vo I, 465-6.

Este alargamento do conceito de vontade não é meramente arbitrário. Aquilo para que Schopenhauer quer chamar a atenção com a subsunção de todos os estados interiores no conceito de vontade é precisamente que todos aqueles têm como *terminus ad quem* mais próximo ou longínquo uma acção sujeito no mundo, isto é, um acto de vontade em sentido estrito⁹:

A maior concentração da subjectividade reside no *acto de vontade* autêntico, no qual temos, por isso, a consciência mais distinta do nosso si próprio. Todas as outras agitações [*Erregungen*] da vontade são apenas preparações para ele: ele mesmo é, para a subjectividade, aquilo que a libertação de faíscas é para o dispositivo eléctrico.¹⁰ (W II, 421)

Aquando da primeira edição de *A quádrupla raiz*, Schopenhauer ainda concebia a relação do corpo com o sujeito da vontade de modo paralelo àquele que o corpo tem com o sujeito cognoscente: assim como era concebido como objecto imediato do sujeito do conhecimento, como ponto de partida da percepção do mundo, o corpo era concebido também como objecto imediato do sujeito da vontade, ou seja, como o ponto de partida do poder causal que a vontade tem no mundo¹¹. Esta concepção do corpo como objecto imediato da vontade implica que o sujeito da vontade e o corpo sejam, em princípio, coisas diferentes, tal como sucede com o corpo e o sujeito cognoscente. Assim, na primeira edição de *A quádrupla raiz*, Schopenhauer concebia o corpo como o ponto de partida de uma série causal iniciada pelo sujeito da vontade.

⁹ Segundo Young o que une os desejos, as emoções, o prazer e a dor sob o conceito de vontade é o facto de aqueles estados estarem originalmente dirigidos para uma acção: “His point, clearly, is that *action-directedness* is the characteristic which unites the three classes: while desires and emotions, pleasures and pains, do not, like volitions, *determine* actions, they nonetheless tend to action: they grow into action (or, in the case of pleasure, conserve action) unless something occurs to inhibit them” (Young, 1987: 51). Sobre o problema da identificação de estados mentais como o desejo com a vontade corpórea cf. também Gardner, 1999: 384. Sobre este tema, refira-se ainda que Zöllner (1999: 23) observa bem que o conceito de vontade em Schopenhauer cobre aquelas que em Kant eram as faculdades de desejar e de sentir dor ou prazer.

¹⁰ “Die größte Konzentration der Subjektivität besteht im eigentlichen *Willensakt*, in welchem wir daher das deutlichste Bewußtseyn unsers Selbst haben. Alle andern Erregungen des Willens sind nur Vorbereitungen zu ihm: er selbst ist für die Subjektivität Das, was für den elektrischen Apparat das Ueberspringen des Funkens ist.”

¹¹ Diss, 73: “Handeln ist nicht Wollen, sondern Wirkung des kausal gewordenen Wollens”. Cf. ainda Diss, 74. Schopenhauer apagou estes passos na 2ª edição d’ *A quádrupla raiz*. Sobre a concepção do sujeito da vontade na dissertação de 1813 cf. Kamata (1988: 149ss.), Koßler (1990, 2002b e 2009), Schöndorf (1982).

É precisamente esta concepção de um sujeito da vontade em relação causal com o corpo próprio que Schopenhauer vai revolucionar em 1818 ao apresentar, em *O mundo como vontade e representação*, uma nova concepção da relação entre vontade e corpo¹².

Schopenhauer começa por observar (W I, 119) que, se fôssemos um sujeito meramente cognoscente, não teríamos qualquer acesso privilegiado à acção (*Wirken*) do nosso próprio corpo. Ela seria, para nós, tal e qual a acção de qualquer outro corpo. Ora, como qualquer um pode verificar por si próprio, não é isto que sucede. Temos uma familiaridade com o nosso corpo, que não temos com nenhum outro. Esta familiaridade deve-se, segundo Schopenhauer, ao facto de o sujeito ser, para além de cognoscente, também volitivo, correspondendo a vontade, precisamente, ao acesso privilegiado que temos à acção do nosso corpo:

O corpo é dado ao sujeito cognoscente (...) de dois modos completamente diferentes: por um lado, como representação na percepção do entendimento, como objecto entre objectos e submetido às leis destes; mas ao mesmo tempo também de um modo totalmente diferente, nomeadamente, como aquilo que é imediatamente familiar a qualquer um, e que é designado pela palavra *vontade*.¹³ (W I, 119)

Em lugar de ser visto como causa da acção do corpo, o acto de vontade passa a ser identificado com essa mesma acção. O corpo deixa, portanto, de ser o objecto imediato do sujeito da vontade, passando o movimento do corpo a ser visto como a manifestação do acto de vontade no mundo dos objectos, no mundo como representação:

Todo o acto genuíno da sua vontade é imediata e infalivelmente também um movimento do seu corpo: ele não pode querer verdadeiramente o acto sem ao mesmo tempo se aperceber de que este aparece [*erscheint*] como movimento do corpo. O acto de vontade e a acção do corpo não são dois estados diferentes conhecidos objectivamente e ligados pelo laço da causalidade, não se encontram numa relação de causa e efeito; eles são, ao

¹² Sobre o desenvolvimento da relação entre corpo e vontade entre a primeira edição da dissertação e *O mundo como vontade e representação*, cf. Koßler (2002b: 93-4), Schöndorf (1982: 170) e Stanek (2010: 100-1).

¹³ “Dem Subjekt des Erkennens (...) ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weise gegeben: ein Mal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganze andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort *Wille* bezeichnet”.

invés, uma e a mesma coisa, só que dada de dois modos inteiramente diferentes: uma vez, de modo totalmente imediato, outra vez, na intuição para o entendimento. A acção do corpo não é outra coisa senão o acto da vontade objectivado, quer dizer o acto de vontade que surge na percepção.¹⁴ (W I, 119)

Neste aspecto a tese de Schopenhauer vai contra a intuição do senso comum de que a vontade corresponde à causa que antecede uma acção mais ou menos próxima no tempo. Ele chama a atenção para o facto de toda a volição genuína não ser a causa da acção. Pelo contrário, a acção corresponde à expressão corpórea, objectiva da volição:

Resoluções da vontade relativas ao futuro são meras deliberações da razão acerca daquilo que se vai querer futuramente, não são actos de vontade genuínos: apenas a concretização sela a decisão; esta permanece até esse momento apenas intenção [*Vorsatz*] e existe apenas na razão, in abstracto. Querer e fazer são diferentes apenas na reflexão: na realidade eles são *a mesma coisa*.¹⁵ (W I, 120).

Como conciliar, no entanto, a identidade entre o querer e o agir com a ideia de que a vontade engloba toda a nossa vida interior, incluindo sentimentos, emoções e desejos? Se “apenas a concretização sela a decisão”, o mero desejo não concretizado num acto de vontade efectivo, por exemplo, não poderia ser subsumido sob o conceito de vontade.

Para resolver esta contradição é preciso tomar em consideração aquilo que foi dito acima sobre o facto de o querer ter vários graus, “do desejo mais fraco até à paixão” (G, 143). Em particular, Schopenhauer distingue três momentos de um acto: o desejo (*Wunsch*), a decisão (*Entschluß*) e a volição em sentido estrito¹⁶. De acordo com o que vimos, o desejo está já orientado para o acto, mas pode, naturalmente, ser frustrado,

¹⁴ “Jeder wahre Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes: er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, daß er als Bewegung des Leibes erscheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehen nicht im Verhältniß der Ursache und Wirkung; sondern sie sind Eines und das Selbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand. Die Aktion des Leibes ist nichts Anderes, als der objektivirte, d.h. in die Anschauung getretene Akt des Willens”.

¹⁵ “Willensbeschlüsse, die sich auf die Zukunft beziehen, sind bloße Überlegungen der Vernunft, über das, was man dereinst wollen wird, nicht eigentliche Willensakte: nur die Ausführung stämpelt den Entschluß, der bis dahin immer nur noch veränderlicher Vorsatz ist und nur in der Vernunft, in abstracto existirt. In der Reflexion allein ist Wollen und Thun verschieden: in der Wirklichkeit sind sie Eins.” Cf. ainda W II, 281.

¹⁶ Sobre a distinção entre desejo, decisão e acto de vontade cf. W I, 354-355; E, 17; Diss, 73, 75; HN I, 126, 236ss; Vo I, 467 e Vo IV, 98-99.

quer porque outros desejos incompatíveis se podem intrometer, quer porque pode existir algum impedimento objectivo à sua concretização. A decisão implica já a escolha de um determinado desejo, mas só é genuína se for efectivamente concretizada através de um acto. Voltando ao problema com que nos estamos a ocupar, o desejo tem de ser considerado, portanto, um grau mais fraco do querer: trata-se de um acto de vontade em devir (E, 17). Isto é, a natureza do desejo envolve já a sua tendência para se transformar num acto de vontade e envolve, por isso, de certo modo, o corpo¹⁷.

É necessário, no entanto, considerar que a possibilidade de um desejo ser frustrado devido à intromissão de outro, incompatível com o primeiro, só existe no ser humano. Só o ser humano, visto que dispõe de razão, pode considerar vários motivos em abstracto, deliberar entre eles e decidir-se. Ou seja, enquanto no animal, o desejo tende sempre a converter-se numa acção, no ser humano a mediação racional do desejo introduz uma diferença entre este e o acto. Segundo Schopenhauer, o desejo é correlativo a vários motivos, muitas vezes conflituantes, do ser humano. O desejo revela apenas aquilo que o ser humano quer como tal, isto é, na condição de membro da espécie, mas não o que o *indivíduo* em causa quer (W I, 354). Assim, o desejo é já uma manifestação da vontade, e como tal, é vontade, mas no ser humano, cuja natureza pode variar consideravelmente de indivíduo para indivíduo, somente os desejos pelos quais cada indivíduo humano se decide, isto é, aqueles que se convertem efectivamente em acção, exprimem verdadeiramente a sua vontade.

¹⁷ Janaway (1989: 208ss.) debate-se com todos os problemas levantados pela estrita identificação entre o corpo e a vontade. Esses problemas são visíveis, não só no exemplo que apontamos do desejo, mas também no facto de as resoluções não constituírem, por si mesmas, actos de vontade e ainda pela possibilidade de haver actos de vontade aos quais não corresponde nenhum movimento do corpo (quando se tenta movimentar um membro paralisado). Para conciliar a teoria de Schopenhauer com os problemas levantados a respeito dela, Janaway tenta fazer uma leitura da mesma à luz da teoria da vontade proposta por Brian O'Shaughnessy. Segundo Janaway, este considera a vontade como um processo cuja característica principal é ser um esforço ou uma tentativa (*striving or trying*) de fazer algo, sendo que o movimento do corpo não só é considerado parte deste processo, como é até o seu principal momento (221ss.). O que a teoria de Schopenhauer, vista à luz da de O'Shaughnessy, mostra é, segundo Janaway, que não existe nenhuma causa mental chamada "vontade", que seja causa de determinados movimentos do corpo e que estes têm de ser vistos como formando um "continuum" com a vontade. Quer dizer, mesmo quando um determinado esforço fracassa e não resulta numa acção do corpo, esse esforço tem de ser visto como algo que está, de raiz, dirigido a esse movimento do corpo e, portanto, não é concebível sem ele. Assim, aplicado ao caso do desejo, podemos considerá-lo já uma instância de vontade no sentido estrito de acção que envolve o corpo, pois é para ela que qualquer desejo, concretizado ou não, está dirigido. Claro que se pode levantar o problema de saber se o desejo tem necessariamente uma relação com o corpo, se não pode haver formas de desejo que não tenham nenhuma relação com o corpo e que seriam pelo menos conceptualmente possíveis sem sermos seres dotados de um corpo. Independentemente da consideração filosófica deste problema, é certo que para Schopenhauer o desejo não é conceptualmente distinto de um corpo e que só desejamos porque somos também um corpo.

Refira-se que, como objectos, os actos de vontade estão submetidos, tal como todos os outros, a uma forma do princípio da razão suficiente; neste caso particular, ao princípio da motivação, que se traduz no facto de os actos de vontade terem um motivo que os determina necessariamente. No entanto, segundo Schopenhauer, os motivos só podem constituir uma explicação suficiente dos actos se se pressupuser um determinado modo de ser do agente, isto é, um determinado *carácter*. Se o sujeito da vontade não tivesse um carácter, os motivos também não poderiam determinar a sua acção, uma vez que não haveria nenhuma razão para determinados motivos exercerem mais efeito sobre si do que outros. O agente não teria uma natureza, seria um nada, e poderia “criar-se” a si mesmo no desenrolar da sua existência, uma vez que poderia escolher em cada caso aquilo que quereser ser. Para Schopenhauer passa-se precisamente o inverso: o agente tem, de raiz, susceptibilidade a determinados motivos em detrimento de outros e essa susceptibilidade é determinada pelo seu carácter, pelo seu modo de ser natural. Por conseguinte, o desenrolar da sua existência é apenas a manifestação daquele modo de ser e cada acto de vontade é uma expressão do seu carácter, no quadro das circunstâncias presentes em cada caso.

O meu carácter é, por conseguinte, algo que infiro a partir da série dos meus actos e, nesse sentido, ele é empírico. Deste ponto de vista, eu (como cognoscente) conheço-me a mim mesmo (como agente) da mesma forma que conheço outrem, cuja natureza só conheço, só se revela para mim, no curso da experiência — i.e. pelos seus actos, por aquilo que se exprime nas suas acções, aquilo que posso inferir acerca do seu carácter retrospectivamente, *depois* de ele agir.

O carácter empírico, que infiro a partir da série das minhas acções no tempo, é, porém, por sua vez, a manifestação de um carácter inteligível¹⁸. O carácter inteligível corresponde à natureza do agente considerada como uma coisa em si e, por isso, em abstracção de todas as suas determinações espaciais e temporais. Caso o carácter empírico não estivesse fundado num carácter inteligível, aquele possuiria apenas a unidade de um conceito, de uma abstracção, e nada garantiria que a série dos meus actos fosse a manifestação de um mesmo modo de ser. Isto é, caso não houvesse um carácter

¹⁸ Os conceitos de carácter empírico e inteligível foram originalmente cunhados por Kant, embora a apropriação que Schopenhauer faz deles divirja em muitos aspectos da de Kant. Um desses aspectos é o facto de o carácter em Kant ser concebido como causa inteligível das acções, ao passo que em Schopenhauer não, com excepção do texto da dissertação de 1814. Sobre a distinção entre carácter empírico e inteligível em Kant cf. KrV B 560/A532-B 585/A 557; KprV A 169-179. Em geral sobre o conceito de carácter em Schopenhauer cf. G, 156; W I, 129, 164-5, 185ss., 319-20, 339, 341ss., 345, 347-8, 351, 353ss., 386; W II, 41, 391; E, 48s., 56ss., 73, 81-82, 93ss., 95ss., 150, 175ss., 251, 255, 257; P II, 98; Diss, 76ss..

“inteligível”, o agente não teria propriamente um carácter: qualquer modo de ser que se inferisse a partir da sua acção seria sempre contingente. Só a existência de um carácter inteligível garante que as acções sejam expressão de uma verdadeira unidade¹⁹. Por isso, Schopenhauer descreve o carácter inteligível figuradamente como um acto de vontade único fora do espaço e do tempo, do qual a série das minhas acções é o fenómeno na sucessão (W I, 341). O carácter que conhecemos empiricamente corresponde precisamente à reconstituição, sempre falível, da unidade que somos como agentes.

Note-se que o sujeito da vontade, tal como é concebido a partir da primeira edição de *O mundo*, é, na prática, o carácter individual de cada um, embora Schopenhauer não identifique os dois conceitos explicitamente. A noção de sujeito da vontade surge no contexto da dissertação de 1814, onde a sua relação com o corpo ainda era concebida em termos causais. Com a identificação do sujeito da vontade com o corpo, a própria ideia de sujeito da vontade como um pólo último por trás de todos os meus actos e, portanto, diferente deles, deixa de fazer sentido.

Uma vez que todas as acções têm como pressuposto o carácter do agente, Schopenhauer considera o corpo no seu todo como a manifestação ou objectivação espaço-temporal do carácter (ou da vontade como um todo). Veja-se o seguinte passo, que condensa o essencial do argumento de Schopenhauer:

Se cada acção do meu corpo é a aparição [*Erscheinung*] de um acto de vontade, no qual a minha vontade em geral e como um todo, ou seja, o meu carácter, se exprime sob determinados motivos, então a condição indispensável e o pressuposto de toda a acção tem de ser também manifestação da vontade: o seu aparecer não pode depender de qualquer coisa que não existisse imediata e unicamente através dela e que, por isso, fosse apenas accidental relativamente a ela, caso em que o seu aparecimento seria, ele próprio, accidental. Aquela condição é o corpo como um todo. Este tem de ser já fenómeno [*Erscheinung*] da vontade e tem de estar para a minha vontade como um todo, quer dizer, para o meu carácter inteligível, cuja manifestação no tempo é o meu carácter empírico, tal como as acções particulares do corpo estão para os actos particulares da vontade. Por essa razão, o meu corpo como um todo não pode ser outra coisa senão a minha vontade tornada visível, tem de ser a minha própria vontade, na

¹⁹ Segundo Welsen (1995: 272), o conceito de carácter inteligível é introduzido por Schopenhauer como fundamento da unidade do carácter empírico: “Schopenhauer stellt zunächst fest, der empirische Charakter weise eine gewisse Einheit, ja Unveränderlichkeit auf, um dann zu behaupten, dies könne nur so erklärt werden, daß ihm ein intelligibler Charakter zugrunde liege.”

qualidade de objecto da percepção [*anschauliches Objekt*], representação da primeira classe.²⁰ (W I, 127-8)

A identidade entre o corpo e a vontade manifesta-se também no facto de o prazer e a dor, que, como vimos acima, são modalidades da vontade, corresponderem a afecções do corpo:

Todo o verdadeiro e autêntico acto da vontade é, de modo espontâneo e imediato, um acto do corpo que aparece [*erscheinender Akt des Leibes*]; e, em consonância com isso, toda a acção sobre o corpo é, por seu turno, de modo espontâneo e imediato também acção sobre a vontade: esta chama-se dor quando é contrária à vontade, prazer quando lhe é conforme. Ambos têm diversas gradações. Contudo, não é correcto dizer-se que a dor e o prazer são representações; longe de serem representações, eles são afecções imediatas da vontade no seu fenómeno, o corpo: um querer ou não querer, coagido [*erzwungnes*] e instantâneo, da impressão sentida por ele [*den er erleidet*].²¹ (W I, 120)

Tal como todas as emoções que Schopenhauer subsume sob o conceito de vontade, o prazer e a dor não são meras representações de mim, não são algo que eu simplesmente constate; estas “representações” são intrinsecamente definidas pelo seu carácter volitivo que se traduz num querer ver-me livre delas, na fuga a elas, como

²⁰ “Ist nun jede Aktion meines Leibes Erscheinung eines Willensaktes, in welchem sich, unter gegebenen Motiven, mein Wille selbst überhaupt und im Ganzen, also mein Charakter, wieder ausspricht; so muß auch die unumgängliche Bedingung und Voraussetzung jener Aktion Erscheinung des Willens seyn: denn sein Erscheinen kann nicht von etwas abhängen, das nicht unmittelbar und allein durch ihn, das mithin für ihn nur zufällig wäre, wodurch sein Erscheinen selbst nur zufällig würde: jene Bedingung aber ist der ganze Leib selbst. Dieser selbst also muß schon Erscheinung des Willens seyn, und muß zu meinem Willen im Ganzen, d.h. zu meinem intelligibeln Charakter, dessen Erscheinung in der Zeit mein empirischer Charakter ist, sich so verhalten, wie die einzelne Aktion des Leibes zum einzelnen Akte des Willens. Also muß der ganze Leib nichts Anderes seyn, als mein sichtbar gewordener Wille, muß mein Wille selbst seyn, sofern dieser anschauliches Objekt, Vorstellung der ersten Klasse ist”. Cf. também N, 20: “Wie die Aktionen des Leibes nur die in der Vorstellung sich abbildenden einzelnen Akte des Willens sind, so ist auch ihr Substrat, die Gestalt dieses Leibes, sein Bild im Ganzen.” Sobre a identidade entre a vontade e o organismo cf. ainda N, 27 e W II, 277, 280, 283.

²¹ “Jeder wahre, ächte, unmittelbare Akt des Willens ist sofort und unmittelbar auch erscheinender Akt des Willens: und diesem entsprechend ist andererseits jede Einwirkung auf den Willen sofort und unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen: sie heißt als solche Schmerz, wenn sie dem Willen zuwider; Wohlbehagen, Wollust, wenn sie ihm gemäß ist. Die Gradationen Beider sind sehr verschieden. Man hat aber gänzlich Unrecht, wenn man Schmerz und Wollust Vorstellungen nennt: das sind sie keineswegs, sondern unmittelbare Affektionen des Willens, in seiner Erscheinung, dem Leibe: ein erzwungenes augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks, den dieser erleidet.”

sucedo no caso da dor, ou, pelo contrário, na sua perseguição, no querer mantê-las, como sucede no caso do prazer²².

Outro indício da identidade entre o corpo e a vontade reside, segundo Schopenhauer, no facto de todas as emoções, que vimos fazerem parte do conceito alargado de vontade, se manifestarem também através do nosso corpo:

Além disso, a identidade entre o corpo e a vontade revela-se, entre outras coisas, também no facto de qualquer agitação intensa e desmedida da vontade, quer dizer, qualquer emoção, abalar imediatamente o corpo e o seu mecanismo interno e perturbar o curso das suas funções vitais.²³ (W I, 121)

As únicas afecções do corpo que não são simultaneamente afecções da vontade são aquelas que servem de ponto de partida à percepção do mundo exterior, isto é, aquelas que constituem o objecto imediato do sujeito cognoscente:

Apenas aquele número reduzido de impressões corpóreas que não estimulam a vontade, e unicamente através das quais o corpo é objecto imediato do conhecimento, pode ser considerado imediatamente representação (...). Referimo-nos aqui, em particular, às afecções dos sentidos puramente objectivos da visão, da audição e do tacto, se bem que somente no caso em que estes órgãos sejam afectados da maneira que lhes é peculiar, específica e natural, afecção que consiste numa estimulação tão fraca da sensibilidade intensificada e especificamente modificada dessas partes que a vontade não é afectada por ela, de sorte que a sensibilidade, não perturbada por nenhuma estimulação da vontade, fornece ao entendimento somente os dados a partir dos quais se gera a intuição perceptiva. Porém, qualquer outra afecção mais intensa daqueles órgãos dos sentidos é dolorosa e, por conseguinte, contrária à vontade, de cuja objectividade, portanto, esses órgãos fazem também parte.²⁴ (W I, 120-1)

²² Visão diferente tem Hamlyn (1980: 83-4) que defende que a dor não se pode reduzir à vontade de me querer ver livre dela. Ainda que admita que a dor possa implicar em si essa vontade, Hamlyn sustenta que ela tem haver um elemento do domínio da sensação que a especifique, elemento esse que perfaz precisamente no seu carácter doloroso (*painfulness*). No entanto, se é verdade que, para definir a dor, não basta dizer que ela é uma vontade – mesmo como vontade, ela tem de ter um carácter que a especifique – Hamlyn deveria reconhecer que o carácter doloroso da dor não pode ser compreendido sem incluir em si um elemento conativo, isto é, a fuga à dor.

²³ “Ferner zeigt sich die Identität des Leibes und Willens unter anderm auch darin, daß jede heftige und übermäßige Bewegung des Willens, d. h. jeder Affekt, ganz unmittelbar den Leib und dessen inneres Getriebe erschüttert und den Gang seiner vitalen Funktionen stört”.

²⁴ “Unmittelbar als bloße Vorstellungen zu betrachten (...) sind nur gewisse wenige Eindrücke auf den Leib, die den Willen nicht anregen und durch welche allein der Leib unmittelbares Objekt des Erkennens ist (...). Das hier Gemeinte sind nämlich die Affektionen der rein objektiven Sinne, des Gesichts, Gehörs und Getastes, wiewohl auch nur, sofern diese Organe auf die ihnen besonders eigenthümliche,

Por um lado, os órgãos dos sentidos como partes do corpo e, em particular, como partes sujeitas a impressões dolorosas, são, como todos as outras partes, objectividade da vontade. Por outro lado, eles são capazes, sob determinadas condições, de produzir sensações que servem de ponto de partida à cognição, contanto que não afectem a vontade. Por conseguinte, os órgãos dos sentidos têm de ter uma natureza peculiar que os diferencie dos restantes. A despeito disto, a sensibilidade não deixa de estar dependente do todo maior de que faz parte, o corpo no seu todo e, por isso, da própria vontade.

A identidade entre o sujeito cognoscente e o sujeito da vontade e a perspectiva do corpo próprio como objectividade da vontade leva Schopenhauer a redefinir a relação entre o sujeito cognoscente e o corpo (o seu objecto imediato). Schopenhauer reconhece que o sujeito cognoscente só é separável do seu corpo como vontade de um ponto de vista abstracto. Por via da identidade entre o sujeito cognoscente e o sujeito da vontade, quer dizer, entre o sujeito cognoscente e o corpo, o sujeito cognoscente encontra-se individuado:

O sujeito cognoscente é um indivíduo precisamente por via desta peculiar relação com o corpo, que, considerado fora dela, é para ele uma representação como qualquer outra.²⁵
(W I, 123)

Quer dizer, o sujeito cognoscente apresenta-se facticamente como um indivíduo cognoscente na exacta medida em que se identifica com a sua vontade e, por via desta, com o seu corpo. Este é um dos motivos pelos quais a concepção do sujeito cognoscente supra-individual é, em princípio, apenas uma abstracção. No entanto, em contrapartida, caso haja uma ruptura da identidade entre o sujeito cognoscente e o sujeito volitivo, caso o sujeito cognoscente deixe de ser simultaneamente um sujeito da vontade, é

specifische, naturgemäße Weise afficirt werden, welche eine so äußerst schwache Anregung der gesteigerten und specifisch modificirten Sensibilität dieser Theile ist, daß sie nicht den Willen afficirt; sondern, durch keine Anregung desselben gestört, nur dem Verstande die Data liefert, aus denen die Anschauung wird. Jede stärkere, oder anderartige Affektion jener Sinneswerkzeuge ist aber schmerzhaft, d.h. dem Willen entgegen, zu dessen Objektität also auch sie gehören.” Cf. também W II, 30-1.

²⁵ “Das erkennende Subjekt ist eben durch diese besondere Beziehung auf den einen Leib, der ihm, außer derselben betrachtet, eine Vorstellung gleich allen übrigen ist, Individuum.” cf. ainda W I, 118, 119, 123-4; Vo I, 244-5 e Vo II, 71, 78.

pensável que o sujeito cognoscente possa abandonar a sua condição individual, como vamos ver em próximos capítulos.

A identificação do corpo com a vontade introduz uma transformação radical na concepção moderna, cartesiana de consciência de si. Esta deixa de ser vista como uma mera consciência interior, passando a estar indissociavelmente ligada à consciência do corpo próprio.

Note-se que a consciência imediata da identidade entre corpo e vontade não pode ser reduzida a uma consciência meramente interna, pois esta, por ser precisamente *interna*, nada nos diz acerca da sua relação com um objecto da percepção exterior. Schopenhauer faz, aliás, eco disso mesmo ao notar o carácter peculiar do conhecimento da identidade entre corpo e vontade:

Ela [a identidade entre corpo e vontade] é um conhecimento de um tipo inteiramente único, (...) ela é a referência de um juízo à relação que uma representação perceptiva, o corpo, tem com algo que não é representação, mas algo *toto genere* diferente: a vontade. Gostaria, por isso, de distinguir esta verdade de todas as outras e designá-la por verdade filosófica *kat' exocōhn*.²⁶ (W I, 122)

Schopenhauer quer dizer algo que, para ele, é de extrema importância: que este corpo, o meu corpo, tal como aparece na percepção externa, é aquilo de que eu tenho consciência interna sob a forma de vontade; isto é, que há um exterior que não é apenas exterior, mas um exterior que eu próprio sou, a saber, este objecto da percepção que é o meu corpo; e que há um interior que não é apenas um interior, mas o interior de um objecto exterior, novamente, o meu corpo. Assim, ou a consciência imediata de mim é também e simultaneamente a consciência de mim como algo espacial, como representação, ou ela é consciência de mim próprio no tempo e exclusivamente no tempo e, portanto, não também como algo espacial, caso em que Schopenhauer teria de abdicar da ideia de um acesso imediato à identidade entre vontade e corpo²⁷.

²⁶ “Sie ist eine Erkenntniß ganz eigener Art, (...) sie ist die Beziehung eines Urtheils auf das Verhältniß, welches eine anschauliche Vorstellung, der Leib, zu dem hat, was gar nicht Vorstellung ist, sondern ein von dieser *toto genere* Verschiedenes: Wille. Ich möchte darum diese Wahrheit vor allen andern auszeichnen und sie *kat' exocōhn* philosophische Wahrheit nennen.”

²⁷ Um passo onde é claro que o corpo tem um estatuto simultaneamente interior e exterior encontra-se em HN III, 459: “Der Leib gehört also einerseits der äußern, andererseits der innern Erkenntniß an, und vermittelt die Einsicht, daß das Objekt beider eigentlich dasselbe ist, oder daß, was sich in der äußern Erkenntniß als Leib darstellt, eben das ist, was in der innern als Wille wahrgenommen wird”. Schopenhauer não repara, no entanto, que esta frase contradiz o que tinha acabado de escrever sobre a percepção interna e externa, no início da mesma nota: “Unsre gesammte Erkenntniß, wie sie unser

De facto, segundo Schopenhauer, a identidade entre o corpo e a vontade constitui a verdade mais imediata. Ainda que possa parecer que tente prová-la por intermédio de outras, segundo Schopenhauer ela não é susceptível de ser provada (*bewiesen*), mas apenas indicada (*nachgewiesen*)²⁸. A identidade entre o corpo e a vontade não é, portanto, algo que se estabeleça apenas no curso da reflexão filosófica. Segundo Schopenhauer, temos sempre já experiência dela, ainda que esta não tenha um carácter explícito e corresponda a um mero sentimento vago. Este sentimento pode, no entanto, “ser elevado a partir da consciência imediata, do conhecimento *in concreto*, a um saber racional, ou ser transferido para o conhecimento *in abstracto*”²⁹ (W I, 122).

É verdade que Schopenhauer nem sempre é fiel ao carácter simultaneamente interior e exterior da consciência de si, pois, à semelhança de Kant, tende, por vezes, a ver uma divisão radical entre a consciência de si mesmo e a consciência de objectos exteriores:

Na verdade é-nos dada, de forma imediata, uma existência subjectiva e objectiva; um ser para si e um ser para outros; uma consciência de si próprio e uma consciência de outras coisas; e ambas são dadas de um modo tão fundamentalmente diferente que não há nenhuma diferença que equivalha a esta.³⁰ (W II, 214³¹)

Bewußtseyn ausmacht (denn alles Bewußtsein liegt im Erkennen), läßt sich eintheilen in eine äußere und innre (Bewußtsein des eigenen Selbst und anderer Dinge). Die äußere ist *ausschließlich* [itálico meu] die objektive Anschauung von Dingen in Raum und Zeit: jedoch gehören die aus dieser gebildeten allgemeinen Begriffe ihr auch an, als ihr Produkt. Die innere ist *ausschließlich* [itálico meu] die Erkenntniß des eigenen Willens: weil aber diese innre Erkenntniß die Zeit allein, ohne den Raum, zur Form hat (...).” (HN III, 457).

²⁸ O verbo *nachweisen* tem normalmente o sentido de "demonstrar". No entanto, no passo em causa (W I, 122) ele é contrastado com o verbo *beweisen* que significa "provar". Traduzimos *nachweisen* por "indicar" porque Schopenhauer tem em vista o contraste entre uma proposição que pode ser demonstrada ou provada (*bewiesen*) a partir de outras proposições e uma proposição cujo fundamento e sentido só pode ser dado na experiência mais imediata de cada um, neste caso a experiência da relação que a vontade de cada um tem com o seu próprio corpo. Optámos, portanto, por não traduzir *nachweisen* por "demonstrar", precisamente porque o verbo português não dá suficientemente conta do contraste que Schopenhauer pretende estabelecer entre *beweisen* e *nachweisen*.

²⁹ “(...) dem unmittelbaren Bewußtseyn, aus der Erkenntnis in concreto, zum Wissen der Vernunft erhoben, oder in die Erkenntniß in abstracto übertragen werden”. Cf. ainda W I, 130, onde o conhecimento da identidade entre corpo e vontade é caracterizado como um conhecimento “welche in concreto Jeder unmittelbar, d. h. als Gefühl besitzt”. Quer dizer a filosofia de Schopenhauer limitar-se-ia a dar expressão filosófica, conceptual, a algo que toda a gente já sabe de forma obscura, sob a forma de um sentimento. Refira-se que o conceito de “sentimento” (Gefühl) significa para Schopenhauer algo de meramente negativo: todo o conhecimento não racional, não abstracto, não discursivo. Sobre a noção de sentimento cf. W I, 61s..

³⁰ “In wahrheit hingegen ist ein subjektives und ein objektives Daseyn, ein Seyn für sich und ein Seyn für Andere, ein Bewußtseyn des eigenen Selbst und ein Bewußtseyn von andern Dingen, uns unmittelbar gegeben, und Beide sind es auf so grundverschiedene Weise, daß keine andere Verschiedenheit dieser gleich kommt.”

A interpretação da consciência de si como uma consciência meramente interna anularia, no entanto, a possibilidade de uma mediação entre as duas e perder-se-ia o carácter imediato da “verdade filosófica” (W I, 122), a verdade da identidade entre corpo e vontade, pois esta pode estar fundada nem em algo que tenha uma natureza meramente interior, dado na introspecção, nem em algo que tenha uma natureza meramente exterior³².

Apesar da referida tendência de separar a consciência interna da externa, podemos verificar que, no ensaio *Sobre a liberdade da vontade* de 1839, Schopenhauer manteve a ideia de que a chamada consciência “interna” é, de facto, também consciência do corpo e, portanto, também de algum modo externa. Nessa obra, Schopenhauer tenta responder à pergunta de saber se se pode demonstrar a liberdade da vontade a partir da consciência de si. Para resolver este problema, Schopenhauer começa por investigar quais são os dados da consciência interna (E, 10-3 e 14ss.). Neste quadro, depois de explicar que todo o conteúdo da consciência de si pode ser reduzido à vontade, Schopenhauer refere que a consciência da vontade inclui a consciência do seu poder sobre o corpo: “O âmbito [*Sache*] da consciência de si é unicamente o acto de vontade em conjunto com o seu domínio absoluto sobre os membros do corpo (...).”³³ (E, 17). Isto é, ao contrário do que a distinção entre consciência interna e externa sugere, a consciência da vontade não é meramente uma consciência interna no tempo, ela remete já para o corpo próprio no espaço. Schopenhauer, no mesmo ensaio, diz que estamos conscientes dele como “o órgão da vontade que age no exterior [*nach außen wirkenden*]” e como o “lugar da receptividade a sensações agradáveis ou dolorosas” (E,

³¹ Sobre a distinção entre consciência de si próprio e consciência de outras coisas cf. ainda E, 9, W II, 89-90, 225, 277, 419-420 e passim.

³² Atwell (1995: 85ss.) defende que o argumento que visa estabelecer a identidade entre corpo e vontade falha, porque não é o mesmo corpo que é conhecido como objecto imediato da vontade e objecto mediado. Se nos fixarmos em algumas das formulações de Schopenhauer que separam a percepção interna da externa, Atwell teria razão; no entanto, tomando a consciência de si, a que Schopenhauer chama, de forma que gera equívoco, “consciência interna”, como consciência da identidade entre o interior e o exterior, a dificuldade desaparece, o que, aliás, também legitima o estatuto peculiar do *meu* corpo. Por sua vez, segundo Hamlyn (1980: 84-5), existe uma tensão entre a tese da identidade entre o corpo e a vontade e o facto de ser a vontade, e só a vontade, que constitui o conhecimento mais imediato. À luz dos textos, esta tensão é indesmentível e é mesmo irresolúvel se dividirmos a consciência em consciência interna e externa. No entanto, como vimos, Schopenhauer deu indicações suficientes de que “consciência interna” deve ser entendida como uma consciência que inclui não só a minha vontade, mas também o meu corpo.

³³ “*Sache des Selbstbewußtseyns ist allein der Willensakt, nebst seiner absoluten Herrschaft über die Glieder des Leibes, welche eigentlich mit dem “was ich will” gemeint ist.*”

12). Há ainda um passo onde Schopenhauer alude explicitamente ao problema de a consciência de si não poder ser uma consciência meramente interna. Ela

faz a ponte entre o mundo interno e externo, que, de outro modo, permaneceriam separados por um abismo sem fundo; pois, nesse caso, no último encontrar-se-iam meras percepções na qualidade de objectos independentes de nós em qualquer sentido; no primeiro, actos de vontade, puros, inconsequentes e meramente sentidos.³⁴ (E, 18)

É precisamente a concepção da consciência de si como uma consciência do corpo próprio que faz explodir a noção de sentido interno em Kant. Recorde-se que Kant não associa o sentido interno à consciência do corpo. Segundo Kant, o objecto do sentido interno é a alma³⁵. Para Schopenhauer, no entanto, a consciência de si não é a consciência de algo independente do corpo³⁶. É verdade que Schopenhauer ainda a concebe, por vezes, como uma consciência meramente temporal, como a consciência da sucessão dos meus estados “internos”, mas estes não são, para ele, estados internos de uma alma, mas sim do corpo próprio. Em suma, não há nenhum conhecimento interior da vontade como algo separável do conhecimento do meu corpo:

Finalmente, o conhecimento que tenho da minha vontade, se bem que imediato, não é separável do conhecimento do meu corpo. Não conheço a minha vontade no seu todo, como unidade, de modo perfeito segundo a sua essência, mas unicamente nos seus actos particulares, ou seja, no tempo, que é a forma da manifestação [*Erscheinung*] do meu corpo, tal como de qualquer objecto; por isso, o corpo é condição de conhecimento da minha vontade. Por conseguinte, esta vontade sem o meu corpo é algo que não consigo verdadeiramente representar. — Se conheço a minha vontade como objecto, conheço-a como corpo (...).³⁷ (W I, 121)

³⁴ “(...) bildet die Brücke zwischen Innenwelt und Außenwelt, welche sonst durch eine bodenlose Kluft getrennt blieben; indem alsdann in der letztern bloße von uns in jedem Sinn unabhängige Anschauungen als Objekte, - in der erstern lauter erfolglose unb bloß gefühlte Willensakte liegen würden.”

³⁵ Cf. por exemplo KrV B 399-400/A 341-2, A 357. É preciso, no entanto, notar que Kant aponta já no caminho de Schopenhauer quando, por vezes, especula se como coisa em si corpo e alma não serão, em última análise, a mesma coisa (KrV B 427, A 358).

³⁶ A este propósito ver a formulação certa de Atwell (1990: 28): “No body is given to me simply or exclusively as will, not even my own.” Quer dizer, a vontade não me é dada independentemente do corpo, o que sucederia se a consciência dela fosse uma consciência meramente interna, a vontade é sempre dada como vontade do meu corpo.

³⁷ “Endlich ist die Erkenntniß, welche ich von meinem Willen habe, obwohl eine unmittelbare, doch von der meines Leibes nicht zu trennen. Ich erkenne meinen Willen nicht im Ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen seinem Wesen nach, sondern ich erkenne ihn allein in seinen einzelnen Akten, also in der Zeit, welche die Form der Erscheinung meines Leibes, wie jedes Objekts ist: daher ist der Leib

O problema que se levanta agora é como conciliar o carácter imediato, não-objectivo, da consciência de si como vontade com o facto de esta ser, por outro lado, também um objecto e, como tal, se situar no mundo como representação, submetida, em parte, às suas formas.

Na medida em que temos uma consciência imediata do sujeito da vontade, do carácter, este é tão incognoscível como o sujeito cognoscente. Já na primeira edição de *A quádrupla raiz*, Schopenhauer diz que do sujeito da vontade só conhecemos o próprio querer, mas não o estado que o precede (Diss, 74)³⁸. Quer dizer, conhecemos apenas os seus estados, os actos da vontade, mas não o que o próprio sujeito da vontade é como sujeito³⁹. Em *O mundo como vontade e representação*, onde a ideia de um sujeito da vontade como causa dos seus actos dá lugar à tese da identidade entre corpo e vontade, Schopenhauer repete, no passo que já citámos acima, que “não conheço a minha vontade no seu todo, como unidade, perfeitamente segundo a sua essência, mas unicamente nos seus actos particulares, ou seja, no tempo (...)”⁴⁰ (W I, 121). Para além disso, no conhecimento interno existe, tal como no externo, uma divisão entre sujeito e objecto e, por isso, a consciência de si, embora mais imediata que a consciência externa, é também, em certa medida, mediada:

Pois na consciência de si o eu também não é totalmente simples, mas consiste em algo que conhece, o intelecto, e algo conhecido, a vontade: aquele não é conhecido e esta não conhece, embora ambos confluem na consciência de um eu. No entanto, precisamente por essa razão, o eu não é inteiramente *íntimo* a si mesmo como [seria] se estivesse

Bedingung der Erkenntniß meines Willens. Diesen Willen ohne meinen Leib kann ich demnach eigentlich nicht vorstellen. - Sofern ich meinen Willen eigentlich als Objekt erkenne, erkenne ich ihn als Leib (...).”

³⁸ “(...) von diesem, dem Subjekt des Wollens, ist jedoch nur das Wollen selbst, nicht sein dem Wollen vorhergehender Zustand, wahrnehmbar”

³⁹ Schopenhauer deixa claro que através da consciência de si não conhecemos a nossa vontade como substância, quer dizer, precisamente o sujeito da vontade enquanto tal, mas apenas a sucessão das suas manifestações: “Nun aber kann, in der bloßen Zeit allein, sich keine *beharrende Substanz*, dergleichen die Materie ist, darstellen; weil eine solche, wie §4 des ersten Bandes dargethan, nur durch die innige Vereinigung des Raumes mit der Zeit möglich wird. Daher wird, im Selbstbewußtseyn, der Wille nicht als das bleibende Substrat seiner Regungen whargenommen, mithin nicht als beharrende Substanz angeschaut; sondern bloß seine einzelnen Akte, Bewegungen und Zustände, dergleichen die Entschließungen, Wünsche und Affekte sind, werden, successiv und während der Zeit ihrer Dauer, unmittelbar, jedoch nicht anschaulich, erkannt. Die Erkenntnis des Willens im Selbstbewußtseyn ist demnach keine *Anschauung* desselben, sondern ein ganz unmittelbares Innewerden seiner successiven Regungen” (W II, 280). Este trecho mostra também até que ponto Schopenhauer distingue entre a consciência de si e a percepção externa. Sobre o carácter não substancial da vontade na consciência de si cf. ainda HN III, 457-8 e Vo II, 72.

⁴⁰ “Ich erkenne meinen Willen nicht im Ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen seinem Wesen nach, sondern ich erkenne ihn allein in seinen einzelnen Akten, also in der Zeit (...)”

totalmente iluminado [*gleichsam durchleuchtet*], mas sim opaco; ele permanece, por isso, um mistério para si mesmo. Por conseguinte, também no conhecimento interno existe uma diferença entre o ser em si de um objecto e a sua percepção no sujeito cognoscente. Todavia, o conhecimento interno está livre de duas formas que pertencem ao [conhecimento] externo. Elas são a forma do espaço e a forma da *causalidade*, que medeia toda a percepção sensível [*Sinnesanschauung*]. Apesar disso, resta ainda a forma do tempo, como também a forma do ser-conhecido e do conhecer em geral. (...) Em consequência da forma do tempo (...), cada um só conhece a sua vontade nos seus sucessivos *actos* particulares, e não no seu todo, em si e por si (...).⁴¹ (W II, 220)⁴²

Se só temos acesso cognitivo à vontade nos seus actos sucessivos, é difícil de justificar a identidade entre o corpo e a vontade no seu todo, ou, pelo menos, que esta identidade tenha um estatuto de uma verdade “imediata”, como parece pretender Schopenhauer em alguns passos.

Por isso, quando Schopenhauer é mais preciso, deixa claro que aquilo de que temos (sempre já) uma consciência imediata não é a identidade entre a vontade no seu todo e o corpo no seu todo, mas somente a identidade entre os movimentos voluntários do corpo e os actos de vontade. Veja-se o seguinte passo:

Pois também este [o eu] conhece-se apenas no seu intelecto, isto é, no aparato representativo: pelo sentido externo, como uma figura orgânica; pelo interno, como vontade, cujos actos ele vê serem repetidos por aquela figura como os desta pelas suas sombras, de onde ele *infere* [itálico meu] a identidade de ambos e chama-lhe “eu”.⁴³ (P II, 99)

⁴¹ “Denn auch im Selbstbewußtseyn ist das Ich nicht schlechthin einfach, sondern besteht aus einem Erkennenden, Intellekt, und einem Erkannten, Wille: jener wird nicht erkannt, und dieser ist nicht erkennend, wenn gleich Beide in das Bewußtseyn Eines Ich zusammenfließen. Aber eben deshalb ist dieses Ich sich nicht durch und durch intim, gleichsam durchleuchtet, sondern ist opak und bleibt daher sich selber ein Räthsel. Also auch in der innern Erkenntniß findet noch ein Unterschied Statt zwischen dem Seyn an sich ihres Objekts und der Wahrnehmung desselben im erkennenden Subjekt. Jedoch ist die innere Erkenntniß von zwei Formen frei, welche der äußern anhängen, nämlich von der des Raums und von der alle Sinnesanschauung vermittelnden Form der Kausalität. Hingegen bleibt noch die Form der Zeit, wie auch die des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt. (...) In Folge der ihm noch anhängenden Form der Zeit erkennt Jeder seinen Willen nur in dessen successiven einzelnen Akten, nicht aber im Ganzen, an und für sich (...).”

⁴² A mesma ideia recorre frequentemente nos textos mais tardios. Cf. G, 140, 143; W II, 220; P II, 49; HN III, 427-8 e HN IV, 261.

⁴³ “Denn auch dieses [o eu] erkennt sich nur in seinem Intellekt, d. i. Vorstellungsapparat, und zwar durch den äußern Sinn als organische Gestalt, durch den innern als Willen, dessen Akte es durch jene Gestalt so simultan wiederholt werden sieht, wie die dieser durch ihren Schatten, woraus es auf die Identität beider *schließt* [ital/ m/] und solche Ich nennt.”

A identidade entre corpo e vontade no seu todo é, pois, inferida a partir da identidade entre os actos de vontade particulares e os movimentos voluntários do corpo⁴⁴. É a partir desta primeira identidade que Schopenhauer estabelece a identidade entre os substratos de ambos: a vontade como um todo (o carácter) e o corpo como um todo (o organismo)⁴⁵.

A ambiguidade relativa ao conteúdo da consciência de si reaparece a propósito da discussão da liberdade no ensaio *Sobre a liberdade da vontade*. Neste, Schopenhauer começa, em primeiro lugar, por investigar se, na consciência de si, se pode encontrar alguma consciência da liberdade. O resultado desta investigação é que a consciência de si a este propósito só nos diz “posso fazer aquilo que quero” (*ich kann tun, was ich will*) (E, 16). Segundo Schopenhauer, a consciência desta frase ilude o senso comum, fazendo com que ele se pense livre. No entanto, Schopenhauer chama a atenção para o facto de ela nada dizer relativamente ao tema em questão, a liberdade da vontade. Na verdade, ela só afirma que o indivíduo pode fazer aquilo que quer, contanto que o queira. Mas o problema – diz Schopenhauer – não é se podemos fazer aquilo que queremos, mas se somos livres para querer aquilo que, de facto, queremos.

Depois de verificar que na consciência de si não há qualquer dado que possa dirimir aquela questão, Schopenhauer retoma a investigação, desta vez a partir do ponto de vista objectivo, do ponto de vista da “consciência de outras coisas”. Nesta segunda parte da investigação, Schopenhauer conclui que a acção humana, tal como qualquer outro acontecimento natural, tem de estar submetida ao princípio da razão suficiente e,

⁴⁴ Ver ainda W I, 126: “Als des eigenen Leibes Wesen an sich, als dasjenige, was dieser Leib ist, außerdem, daß er Objekt der Anschauung, Vorstellung ist, giebt, wie gesagt, der *Wille* zunächst sich kund in den willkürlichen Bewegungen dieses Leibes, sofern diese nämlich nichts Anderes sind, als die Sichtbarkeit der einzelnen Willensakte, mit welchen sie unmittelbar und völlig zugleich eintreten, als Ein und dasselbe mit ihnen nur durch die Form der Erkennbarkeit, in die sie übergegangen, d.h. Vorstellung geworden sind, von ihnen unterschieden.” Em W II, 280, Schopenhauer é ainda mais explícito: “Zunächst werden wir dieser Identität des Leibes mit dem Willen inne in den einzelnen Aktionen Beider; da in diesen was im Selbstbewußtseyn als unmittelbarer, wirklicher Willensakt erkannt wird, zugleich und ungetrennt sich äußerlich als Bewegung des Leibes darstellt, und Jeder seine, durch momentan eintretende Motive eben so momentan eintretenden Willensbeschlüsse alsbald in eben so vielen Aktionen seines Leibes so treu abgebildet erblickt, wie diese selbst in seinem Schatten; woraus dem Unbefangenen auf die einfachste Weise die Einsicht entspringt, daß sein Leib bloß die äußerliche Erscheinung seines Willens ist, d.h. die Art und Weise wie, in seinem anschauenden Intellekt, sein Wille sich darstellt; oder sein Wille selbst, unter der Form der Vorstellung.”

⁴⁵ Welsen (1995: 265) defende que a identidade entre corpo e vontade não pode ser dada na consciência de si, uma vez que a vontade não nos é dada, apenas os seus actos. No entanto, o facto de a vontade não ser dada não implica que não haja uma consciência imediata da identidade entre o acto voluntário da vontade e o movimento do corpo. É precisamente com base nesta consciência que Schopenhauer pode inferir a identidade mais geral entre o corpo como um todo e a vontade como um todo. Welsen não chega a formular esta ideia porque parte do princípio de que o conteúdo da consciência de si tem de ser meramente interno, isto é, actos de vontade sem relação com o corpo exterior.

por isso, que as acções se seguem necessariamente da conjugação de um determinado carácter com os motivos que lhe são, em cada caso, apresentados. Em suma, neste ponto da investigação a conclusão é que não é possível querer algo diferente daquilo que queremos, pois não só a consciência de si é muda relativamente a este problema, como se pode demonstrar, do ponto de vista objectivo, essa impossibilidade.

No final do ensaio Schopenhauer volta, contudo, a levantar o problema da liberdade da vontade no quadro da consciência de si. Ele chama a atenção para o facto de o senso comum interpretar erradamente a resposta da consciência de si à pergunta pela liberdade: “posso fazer aquilo que quero”. O senso comum lê esta declaração como uma demonstração de que a vontade é livre nas suas acções particulares. No entanto, o que aquele facto de consciência exprime é, antes, segundo Schopenhauer, a consciência da responsabilidade, a consciência de que somos os agentes das nossas acções (*die Thäter unserer Thaten*) (E, 93). Esta consciência corresponde ao sentimento de responsabilidade que acompanha, do ponto de vista subjectivo, todas as nossas acções. Ainda que possamos, a partir do ponto de vista objectivo, chegar à conclusão de que toda a nossa acção passada teria de ser necessariamente a que teve lugar, que, dadas as circunstâncias passadas e dado o nosso carácter, não poderíamos ter agido de modo diferente, não deixamos de nos sentir, subjectivamente, responsáveis por ela. Segundo Schopenhauer, este sentimento de responsabilidade concerne as nossas acções particulares apenas superficialmente. Na verdade, trata-se do sentimento de responsabilidade não pelo que fazemos, mas pelo que *somos*, pelo nosso carácter⁴⁶. Schopenhauer desloca, por isso, o sentimento de responsabilidade e, concomitantemente, o sentimento de liberdade, das acções particulares para o ser. Em última análise, somos responsáveis por aquilo que somos. Aquilo que fazemos decorre necessariamente da conjugação entre aquilo que somos e as circunstâncias com que nos deparamos.

Não pretendemos, no entanto, investigar aqui a doutrina schopenhauriana da liberdade. Aquilo para que queríamos chamar a atenção é que a identidade entre o sujeito cognoscente e o sujeito da vontade consiste precisamente neste sentimento de responsabilidade, um sentimento que só aparentemente está dirigido às acções particulares, mas que, na verdade, diz respeito ao facto de sermos quem somos. O acesso subjectivo ao corpo próprio mostra-nos, portanto, algo que não estava presente

⁴⁶ E, 93: “Die Verantwortlichkeit, deren er sich bewußt ist, trifft daher bloß zunächst und ostensibel die That, im Grunde aber *seinen Charakter: für diesen* fühlt er sich verantwortlich.”

na mera relação cognitiva com ele: há algo que distingue a acção (*Wirken*) deste corpo, o meu corpo, da de todos os outros corpos animados ou inanimados: eu sou o responsável por ela⁴⁷. Isto não significa, no entanto, como já vimos cabalmente, que eu *conheça* aquilo que sou, que conheça o meu carácter, em suma, que me conheça a mim próprio adequadamente. O meu carácter é tão desconhecido para mim quanto o de qualquer outro indivíduo. A diferença entre o meu carácter e o carácter dos outros é que eu estou comprometido a priori com o primeiro, seja ele aquilo que for. Assim, quando diz que a palavra “vontade” é a chave para compreender a natureza interna do meu corpo, Schopenhauer está precisamente a fazer apelo ao sentimento de identificação, de comprometimento a priori, que tenho com as acções do meu corpo. É neste sentimento que consiste a relação imediata que o sujeito na qualidade de cognoscente tem consigo próprio na qualidade de volitivo.

O que analisámos neste capítulo pertence já, em grande parte, ao argumento metafísico de Schopenhauer, quer dizer, ao argumento segundo o qual a coisa em si é vontade. Até ao momento abstraímos deste argumento metafísico propriamente dito. Apresentámos a identidade entre corpo e vontade como resultado de uma fenomenologia da consciência de si. Veremos, precisamente, no capítulo que se segue, como é que a análise da consciência de si serve de porta de entrada para a tese fundamental da metafísica de Schopenhauer: a tese de que, não só o corpo próprio, mas também a natureza como um todo é vontade.

⁴⁷ “(...) ist es beim Menschen so, dass er sein Handeln nicht nur als äußeren Vorgang beobachtet, sondern selbst ja Handelnder *ist*. Als solcher sieht er diesen Vorgang als *sein* Handeln an, d.h. er bezieht ihn auf sein Selbst und erkennt in einem damit die Kraft, die das Motiv zum Wirken bringt, als seinen Willen” (Köbler, 2002b: 95-6).

Capítulo IV: A metafísica da natureza

Nas suas aulas de Berlim, Schopenhauer usa o título “metafísica da natureza” para designar a segunda parte do seu sistema filosófico. Nestas, a terceira e quarta parte recebem o nome de “metafísica do belo” e “metafísica dos costumes” respectivamente¹. No entanto, estas designações não são utilizadas em *O mundo como vontade e representação*. Parece natural que assim seja, se se tiver em conta que Schopenhauer formula a tarefa fundamental da metafísica como a de saber o que é o mundo independente da representação². E, de facto, a resposta a este problema parece ficar dada logo na segunda parte do sistema. De acordo com esta leitura, a terceira e quarta partes do seu sistema resultariam apenas da aplicação da metafísica à estética e à ética.

Ora, o título “metafísica da natureza” afigura-se-nos adequado para descrever o conteúdo deste capítulo e, portanto, a segunda parte do sistema, por crermos que esta apresenta apenas uma parte da metafísica, parte que necessita de ser completada pelas seguintes. Esta última ideia está implicada desde logo no facto de o empreendimento de Schopenhauer constituir, segundo o próprio, um todo orgânico, onde todas as partes se pressupõem reciprocamente³. Para além disso, mesmo lendo Schopenhauer de uma forma mais linear, verificar-se-á que a resposta à pergunta “o que é o mundo?” não fica inteiramente dada na segunda parte do sistema, mas apenas com o culminar da sua última parte, que corresponde, nas aulas, à “metafísica dos costumes”. Refira-se que estas considerações só poderão ser verdadeiramente justificadas quando analisarmos essa última parte no nosso capítulo VII. Veremos, aí, que só a existência humana revela inteiramente a natureza do mundo e, portanto, só a compreensão filosófica da humanidade (a “metafísica dos costumes”) poderá proporcionar o seu verdadeiro conhecimento. De acordo com a interpretação que propomos, o título “metafísica da

¹ Schopenhauer refere-se à divisão da metafísica em “metafísica da natureza”, “metafísica do belo” e “metafísica dos costumes” também na sua obra publicada. Cf. E, 109; P II, 19-20.

² No apêndice de crítica à filosofia de Kant (W I, 527), Schopenhauer diz mesmo que a pergunta pela coisa em si é o tema de *O mundo como vontade e representação*, bem como de toda a metafísica.

³ “Metaphysik der Natur, Metaphysik der Sitten und Metaphysik des Schönen setzen sich wechselseitig voraus und vollenden erst in ihrem Zusammenhang die Erklärung des Wesens der Dinge und des Daseyns überhaupt.” (E, 109)

natureza” refere-se, portanto, à pergunta pela essência do mundo natural, isto é, da natureza considerada ainda independentemente da possibilidade de chegar a uma plena consciência de si como natureza.

É necessário referir também que, apesar de a metafísica da natureza não ser o tema central deste trabalho, é, no entanto, inevitável confrontarmo-nos com ela aqui. Em primeiro lugar, é no quadro da metafísica da natureza que Schopenhauer pretende apresentar, como referimos, aquela que é a pedra basilar do seu sistema, nomeadamente, a ideia de que a coisa em si é vontade⁴. É precisamente através desta tese que Schopenhauer pretende ter levado a filosofia de Kant até ao seu termo⁵. Além disso, a metafísica da natureza assume particular relevância no contexto da nossa discussão por implicar, como iremos ver, uma tese sobre a origem e natureza da consciência. Ela pode ser lida, portanto, como contendo a resposta de Schopenhauer à pergunta “o que é o sujeito?”. E é precisamente com vista ao problema da subjectividade que nos interessa aqui a metafísica da natureza. Por isso, ela servirá sobretudo de preparação para as discussões dos capítulos seguintes.

IV.1 A consciência de si como chave do problema da metafísica

O que é que a metafísica (da natureza) de Schopenhauer se destina a descobrir? Podemos, à laia de introdução, dizer que se trata de saber o que é o mundo independentemente de ser representação do sujeito. Ora, Schopenhauer entende esta pergunta como a pergunta pela coisa em si. Definida de um modo formal, a coisa em si é aquilo que aparece, que se manifesta, considerado independentemente do facto de aparecer e, por conseguinte, da forma deste aparecer. Como vimos, para além da forma da consciência – a relação entre sujeito e objecto – fazem parte da forma do aparecimento da coisa em si aquelas propriedades que definem um objecto em geral: o

⁴ “(...) die eigentliche Metaphysik (...), also jene paradoxe Grundwarheit, daß das, was Kant als *Ding an sich* der bloßen *Erscheinung*, von mir entschiedener *Vorstellung* genannt, entgegensetze und für schlechthin unerkennbar hielt, daß, sage ich, dieses *Ding an sich*, dieses Substrat aller Erscheinungen, mithin der ganzen Natur, nichts Anderes ist, als jenes uns unmittelbar Bekannte und sehr genau Vertraute, was wir im Innern unsers eigenen Selbst als *Willen* finden (...)” (N, 2)

⁵ Schopenhauer caracteriza explicitamente a sua filosofia como um pensar da filosofia de Kant até ao seu termo, “das zu-Ende-denken der Kantischen Philosophie”. Cf. W I, 595; N, 14; P I, 142; Br 277 an Julius Frauenstädt.

facto de ocupar algum espaço, de se situar no tempo e de se encontrar em relações causais com outros objectos.

A noção formal de coisa em si tem, desde logo, implicações relativamente ao método a seguir para chegar ao seu conhecimento. Visto que está excluído que a coisa em si tenha a natureza de um objecto – ela é até, como Schopenhauer repete inúmeras vezes, algo totalmente diferente, totalmente outro relativamente a todo o objecto – o método para chegar ao seu conhecimento tem também de ser completamente diferente daquele a que Schopenhauer chama o método objectivo⁶. “Método objectivo” não designa aqui apenas o método usado pelas ciências, em particular por aquele tipo de ciências a que Schopenhauer chama “etiológicas”, isto é, as ciências que explicam os fenómenos reconduzindo-os às suas causas. Ele designa também todo o tipo de filosofia que faça uso de alguma das formas do princípio da razão suficiente como fio condutor para explicar a realidade no seu todo. Por exemplo, toda a metafísica que pretenda explicar o mundo como produto de uma criação divina.

O caminho alternativo ao "método objectivo" que Schopenhauer propõe para conhecer a coisa em si implica, portanto, uma mudança de perspectiva. É necessário abandonar o ponto de vista objectivo e tomar o sujeito como ponto de partida da investigação. No entanto, quando se fala aqui do sujeito como ponto de partida da metafísica, a noção de sujeito que é relevante aqui não é a do sujeito cognoscente⁷. A "ligação secreta" (W II, 219) que nos leva para lá do fenómeno está, aliás, intrinsecamente ligada ao facto de o sujeito não ser meramente cognoscente:

Na verdade, nunca seria possível encontrar o significado procurado do mundo meramente como representação que está perante mim ou a transição do mundo como mera representação do sujeito cognoscente para o que ele possa ser para além disso se o

⁶ Cf. G, 83; W I, 41, 118; W II, 12-3, 14, 218, 309, 402, 596; P I: 20-1, 83, 99-100.

⁷ Ao contrário do que defende Young (1987: 49-50; 2005: 61), não se trata apenas de trocarmos o ponto de vista objectivo pelo subjectivo. Visto que considera que o idealismo é irrelevante no segundo livro de *O mundo como vontade e representação*, e a tarefa da metafísica como a de completar a “imagem científica do mundo”, Young interpreta a passagem do sujeito puro do conhecimento para o sujeito *embodied* como a passagem do ponto de vista objectivo para o subjectivo. No entanto, a mudança de ponto de vista aqui em causa não é tão simples como Young a descreve. O ponto de vista do primeiro livro não é, sem mais, o ponto de vista do cientista, o ponto de vista objectivo. O primeiro livro envolve também o ponto de vista subjectivo. A grande mudança de perspectiva em causa na transição do primeiro para o segundo livro é, antes, a passagem de um ponto de vista desenraizado do mundo, desinteressado, que é o ponto de vista do idealismo, para o ponto de vista do agente.

investigador não fosse mais do que o sujeito puramente cognoscente (uma cabeça de anjo alada sem corpo)⁸. (W I, 118)

Por outras palavras, só é possível dizer o que é o mundo para além de ser representação pelo facto de a nossa relação com ele não ser meramente cognitiva, isto é, por não sermos sujeitos exteriores a ele. Nós próprios, dado que cada um de nós é também um corpo, fazemos parte do mundo do qual queremos descobrir a essência. Quer dizer, só é possível responder à pergunta pela coisa em si, porque o meu corpo não é, para mim, uma mera representação, um "objecto entre objectos". De facto, como já vimos no capítulo anterior, não estou consciente do meu corpo apenas como representação. Disponho também de um acesso subjectivo a esse mesmo corpo como vontade: a actividade do meu corpo é distinta da de todos os outros corpos, na medida em que é caracterizada pelo facto de eu, por assim dizer, a *querer*:

Este corpo é, para o sujeito puramente cognoscente, uma representação como qualquer outra, um objecto entre objectos: nessa medida, ele conhece os seus movimentos e acções do mesmo modo que as modificações de todos os outros objectos da intuição, e eles seriam igualmente estranhos e incompreensíveis para ele, caso o seu significado não lhe fosse decifrado de um modo totalmente diferente. Senão ele veria a sua acção seguir-se aos motivos que lhe são apresentados com a constância de uma lei da natureza, precisamente como as modificações de todos os outros objectos se seguem a causas, estímulos e motivos. Ele não compreenderia melhor a influência dos motivos do que a ligação de qualquer outro efeito que ocorra perante si com a respectiva causa. Ele poderia, então, chamar à natureza interna, incompreensível para ele, daquelas manifestações e acções do seu corpo, uma força, uma qualidade ou um carácter, como lhe aprouvesse, mas não teria uma melhor compreensão disso. Contudo, não é isto que sucede. Antes pelo contrário, a solução do enigma está dada ao sujeito cognoscente que

⁸ "In der That würde die nachgeforschte Bedeutung der mir lediglich als meine Vorstellung gegenüberstehenden Welt, oder der Uebergang von ihr, als bloßer Vorstellung des erkennenden Subjekts, zu dem, was sie noch außerdem seyn mag, nimmermehr zu finden seyn, wenn der Forscher selbst nichts weiter als das rein erkennende Subjekt (geflügelter Engelskopf ohne Leib) wäre". Cf. ainda W II, 218-9 onde Schopenhauer caracteriza o facto de não sermos apenas o sujeito cognoscente como um "contrapeso" ao ponto de vista idealista (identificado aqui como o de Kant): "Diesem allen zufolge wird man auf dem Wege der objektiven Erkenntniß, mithin von der Vorstellung ausgehend, nie über die Vorstellung, d.i. die Erscheinung, hinausgelangen, wird also bei der Außenseite der Dinge stehen bleiben, nie aber in ihr Inneres dringen und erforschen können, was sie an sich selbst, d.h. für sich selbst, seyn mögen. So weit stimme ich mit Kant überein. Nun aber habe ich, als Gegengewicht dieser Wahrheit, jene andere hervorgehoben, daß wir nicht bloß das erkennende Subjekt sind, sondern andererseits auch selbst zu den zu erkennenden Wesen gehören, selbst das Ding an sich sind (...)." Cf. ainda, para além dos passos citados, W I, 516-7, 596; P I, 86.

se apresenta como indivíduo: ela chama-se *vontade*. É esta, e apenas esta, que lhe dá a chave do seu próprio fenómeno, lhe revela o significado, lhe mostra o mecanismo interno do seu ser, do seu agir, dos seus movimentos.⁹ (W I, 119)¹⁰

É necessário ter em atenção que a consciência de que a actividade do meu corpo é a manifestação da minha vontade não é ainda o conhecimento da coisa em si. Por exemplo, segundo Janaway (1989: 197), o argumento que sustenta a identificação da coisa em si com a vontade não vai para além daquilo que supostamente é dado na consciência interna. Tudo o resto seria uma tentativa de corroboração empírica. Aliás, na próxima secção, vamos, precisamente, mostrar que o argumento que leva à “coisa em si”, num sentido ainda a qualificar, é um pouco mais complexo. Desde logo, como vimos no capítulo anterior, o acesso à vontade não é totalmente imediato. Não conhecemos a vontade ou o carácter como um todo, mas sim na sucessão dos seus actos. Por outras palavras, a despeito do carácter imediato que Schopenhauer lhe atribui em alguns passos, a vontade é sempre já também um objecto, e a consciência interna é uma forma de consciência mediada pela forma geral da relação sujeito-objecto e pelo tempo. Isto implica que, na consciência de si, não haja nenhum conhecimento directo da coisa em si:

Por conseguinte, neste conhecimento interno a coisa em si retirou, em grande parte, o seu véu, mas não se apresenta ainda totalmente despida. Em consequência da forma do

⁹ “Dieser Leib ist dem rein erkennenden Subjekt als solchem eine Vorstellung wie jede andere, ein Objekt unter Objekten: die Bewegungen, die Aktionen desselben sind ihm in soweit nicht anders, als wie die Veränderungen aller anderen anschaulichen Objekte bekannt, und wären ihm ebenso fremd und unverständlich, wenn die Bedeutung derselben ihm nicht etwan auf eine ganz andere Art enträthselte wäre. Sonst sähe er sein Handeln auf dargebotene Motive mit der Konstanz eines Naturgesetzes erfolgen, eben wie die Veränderungen anderer Objekte auf Ursachen, Reize, Motive. Er würde aber den Einfluß der Motive nicht näher verstehen, als die Verbindung jeder andern ihm erscheinenden Wirkung mit ihrer Ursache. Er würde dann das innere, ihm unverständliche Wesen jener Aeüßerungen und Handlungen seines Leibes, eben auch eine Kraft, eine Qualität, oder einen Charakter, nach Belieben, nennen, aber weiter keine Einsicht darin haben. Diesem allen nun aber ist nicht so: vielmehr ist dem als Individuum erscheinenden Subjekt des Erkennens das Wort des Räthsels gegeben: und dieses Wort heißt Wille. Dieses, und dieses allein, giebt ihm den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Thuns, seiner Bewegungen.”

¹⁰ O apelo a esta consciência subjectiva da acção não significa que, como defende, por exemplo Atwell (1995: 51-2, 92-3), que a pergunta de Schopenhauer diga respeito a um outro modo de acesso ao mundo, que não o cognitivo. Julgamos que esta leitura leva longe de mais aquilo que está em causa na mudança de perspectiva do livro II. O facto de o ponto de partida da metafísica só se tornar acessível de um modo não cognitivo, e, portanto, a metafísica ser possível apenas porque dispomos desse outro modo de acesso ao mundo, não implica que o seu objecto e finalidade tenham que ver primariamente e apenas com a dimensão do mundo que não cai sob a cognição. Isto é, como vamos ver, o empreendimento metafísico exige uma objectificação e, portanto, uma cognição, ainda que muito particular, desse lado do mundo que não é representação.

tempo a que ainda está associada, cada um conhece a sua *vontade* apenas nos seus sucessivos *actos* particulares, mas não no seu todo, em si e por si; por isso ninguém conhece a priori o seu carácter, sendo este conhecido somente de forma empírica e sempre incompleta. Contudo, no conhecimento das agitações e actos da nossa própria vontade, a percepção é de longe mais imediata que qualquer outra; ela é o ponto onde a coisa em si surge da forma mais imediata possível no fenómeno e onde é iluminada com maior proximidade pelo sujeito cognoscente (...).¹¹ (W II, 220-1)

Na verdade, a consciência imediata da vontade funciona apenas como uma chave para a descoberta da coisa em si. Esta chave é usada, num primeiro momento, para estabelecer a identificação do corpo, isto é, do organismo, com a vontade como um todo. Como vimos no capítulo anterior, o que é dado do ponto de vista subjectivo e, portanto, de uma forma mais imediata, não é a identidade entre o corpo e vontade como um todo, mas apenas a identidade entre os actos particulares de vontade e as acções do corpo. O estabelecimento desta última identidade não é, portanto, um dado imediato da consciência¹². Pelo contrário, ela resulta de um primeiro momento de reflexão ocasionado precisamente pela consciência da identidade entre os actos da vontade e do corpo. Como sabemos, é a partir desta consciência que a identidade entre a vontade como um todo e o corpo é inferida (cf. supra, cap. III). Mas este é apenas o segundo

¹¹ “Demnach hat in dieser innern Erkenntnis das Ding an sich seine Schleier zwar großen Theils abgeworfenen, tritt aber doch noch nicht ganz nackt auf. In Folge der ihm noch anhängenden Form der *Zeit* erkennt Jeder seinen *Willen* nur in dessen successiven einzelnen *Akten*, nicht aber im Ganzen, an und für sich: daher eben Keiner seinen Charakter a priori kennt, sondern ihn erst erfahrungsmäßig und stets unvollkommen kennen lernt. Aber demnach ist die Wahrnehmung, indem wir die Regungen und Akte des eignen Willens erkennen, bei Weitem unmittelbarer, als jede andere: sie ist der Punkt, wo das Ding an sich am unmittelbarsten in die Erscheinung tritt, und in größter Nähe vom erkennenden Subject beleuchtet wird (...).” Cf. P II, 98-9, onde Schopenhauer repete a mesma ideia em termos mais fisiológicos: “Alles Verstehn ist ein Akt des Vorstellens, bleibt daher wesentlich auf dem Gebiete der Vorstellung: da nun diese nur Erscheinungen liefert, ist es auf die Erscheinung beschränkt. Wo das Ding an sich anfängt, hört die Erscheinung auf, folglich auch die Vorstellung, und mit dieser das Verstehn. An dessen Stelle tritt aber hier das Seyende selbst, welches sich seiner bewußt wird als Wille. Wäre dieses Sichbewußtwerden ein unmittelbares; so hätten wir eine völlig adäquate Erkenntniß des Dinges an sich. Weil es aber dadurch vermittelt ist, daß der Wille den organischen Leib und, mittelst eines Theiles desselben, sich einen Intellekt schafft, dann aber erst durch diesen sich im Selbstbewußtseyn als Willen findet und erkennt; so ist diese Erkenntniß des Dinges an sich erstlich durch das darin schon enthaltene Auseandertreten eines Erkennenden und eines Erkannten und sodann durch die vom cerebralen Selbstbewußtseyn unzertrennliche Form der Zeit bedingt, daher also nicht völlig erschöpfend und adäquat.”

¹² Segundo Malter (1991: 215ss.), a experiência imediata da consciência de si não nos diz nada relativamente à coisa em si. Esta experiência necessita ser interpretada pela razão, que introduz, para esse efeito, o par conceptual coisa em si-fenómeno. Welsen (1995: 274-5) defende também que a transição da vontade individual para a vontade como coisa em si não se apoia unicamente em dados sensíveis, mas, precisamente na reflexão.

passo no caminho da descoberta da vontade como coisa em si¹³. É necessário ainda “transferir” este conhecimento para os restantes corpos, diferentes do nosso, e, portanto, pensá-los por analogia com ele: por um lado, como representação, por outro lado, como vontade. É este argumento por analogia que vamos passar a analisar.

IV.2 O argumento analógico

Com vista a estabelecer a vontade como coisa em si, num sentido ainda a qualificar, Schopenhauer propõe que pensemos todos os objectos externos por analogia com o nosso próprio corpo. Este procedimento, conhecido na literatura como “argumento analógico”, é, inicialmente, apresentado por Schopenhauer da seguinte forma:

Por conseguinte, vamos usar daqui para a frente o conhecimento duplo agora explicitado [*nunmehr zur Deutlichkeit erhoben*], dado de dois modos totalmente heterogêneos, da essência [*Wesen*] e acção [*Wirken*] do nosso próprio corpo, como uma chave para conhecer a essência [*Wesen*] de todos os fenómenos naturais e considerar [*beurtheilen*] todos os objectos que não são, como o nosso próprio corpo, dados à consciência de dois modos distintos, mas apenas como representação, por analogia com aquele corpo e, por isso, assumir que, assim como eles são, por um lado, exactamente como ele, representação, e nisso semelhantes a ele, também, por outro lado, se se puser de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta deles, segundo a sua natureza interna, tem de ser o mesmo a que, em nós, chamamos *vontade*.¹⁴ (W I, 125)

Trata-se, pois, de considerar todos os corpos por analogia com o nosso: tal como o nosso corpo é, na sua face objectiva, representação e, simultaneamente, do ponto de vista subjectivo, vontade, também todos os outros corpos, para além de serem

¹³ Malter (1991: 219) observa que somente após ter demonstrado que a essência do corpo é vontade é que Schopenhauer estende o conceito de vontade às outras coisas.

¹⁴ “Wir werden demzufolge die nunmehr zur Deutlichkeit erhobene doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntniß, welche wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebrauchen und alle Objekte, die nicht unser eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewußtseyn gegeben sind, eben nach Analogie jenes Leibes beurtheilen und daher annehmen, daß, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellung und darin mit ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Daseyn als Vorstellung des Subjekts bei Seite setzt, das dann noch übrig Bleibende, seinem innern Wesen nach, das selbe seyn muß, als was wir an uns Wille nennen”.

representação, deverão ser, “vistos do interior”, vontade¹⁵. Para reforçar o argumento, Schopenhauer acrescenta, logo em seguida, que, para além da vontade, não há outro tipo de realidade que lhes possamos atribuir:

Afinal, que outro tipo de existência ou realidade deveríamos atribuir ao restante mundo corpóreo? De onde retirar os elementos para o compor? Para além da vontade e da representação mais nada nos é conhecido nem concebível. Se quisermos atribuir ao mundo corpóreo, que à partida existe apenas na nossa representação, o máximo de realidade que conhecemos, damos-lhe a realidade que tem para cada um o seu corpo próprio: este corpo é, para cada um, o que há de mais real. Mas se analisarmos a realidade deste corpo e das suas acções, não encontramos nada nele, para além do facto de ser a nossa representação, senão a vontade: esta esgota a sua realidade. Não podemos, por isso, encontrar em lado nenhum um outro tipo de realidade para atribuir ao mundo corpóreo.¹⁶ (W I, 124-5)

Na medida em que queremos saber o que são os outros corpos, que não o nosso, para além de serem representação, temos de lhes atribuir aquele que, para nós, é o único dado disponível, isto é, a vontade. Caso contrário, tem de se assumir a posição do “egoísmo teórico” e atribuir realidade apenas ao próprio corpo. Note-se que este argumento tem como pressuposto que toda a gente tem *in concreto* uma posição realista relativamente ao seu próprio corpo. Quer dizer, ainda que de forma não totalmente consciente, sob a forma de sentimento, todos sabem que o seu próprio corpo é real, ou algo mais do que uma representação – algo mais do que um objecto. É por isso que o ponto de vista da primeira parte de *O mundo* é abstracto. Trata-se aí, como Schopenhauer salienta, de colocar o leitor na situação meramente teórica de alguém que considera o mundo – e, com ele, o seu corpo próprio – apenas como representação e,

¹⁵ Segundo Atwell (1995: 90), o argumento analógico, para funcionar, teria de pressupor que conheço os outros corpos como objectos imediatos da percepção. Isto porque, segundo Atwell o que pode ser considerado idêntico ao objecto imediato da vontade é o corpo como objecto imediato da percepção e não o corpo como objecto mediado. No entanto, como vimos (cf. supra, I.4.2), o corpo como objecto imediato da percepção não é outra coisa senão o corpo como objecto mediado, diferindo dele apenas na perspectiva a partir da qual é considerado.

¹⁶ “Denn welche andere Art von Daseyn oder Realität sollten wir der übrigen Körperwelt beilegen? woher die Elemente nehmen, aus der wir eine solche zusammensetzten? Außer dem Willen und der Vorstellung ist uns gar nichts bekannt, noch denkbar. Wenn wir der Körperwelt, welche unmittelbar nur in unserer Vorstellung dasteht, die größte uns bekannte Realität beilegen wollen; so geben wir ihr die Realität, welche für Jeden sein eigener Leib hat: denn der ist Jedem das Realste. Aber wenn wir nun die Realität dieses Leibes und seiner Aktionen analysiren, so treffen wir, außerdem daß er unsere Vorstellung ist, nichts darin an, als den Willen: damit ist selbst seine Realität erschöpft. Wir können daher eine anderweitige Realität, um sie der Körperwelt beizulegen, nirgends finden”.

assim, conduzir o leitor à pergunta teórica pela coisa em si. Pois, do ponto de vista concreto, o mundo nunca é apenas a minha representação. Como sustenta Atwell (1995: 95), o debate com o egoísmo teórico não diz respeito ao estatuto da mente, isto é, ao problema de saber se só a mente é real, mas antes ao problema do estatuto dos corpos exteriores ao meu. Isto é, a tese de Schopenhauer é que, pelo menos do ponto de vista da experiência vivida, a existência “em si” do próprio corpo está dada de forma imediata através da experiência da vontade.

Schopenhauer reconhece que o “egoísmo teórico” é uma posição irrefutável (W I, 124). Quer dizer, não há, em princípio, nada que possa demover o egoísta teórico e levá-lo a aceitar que os outros corpos são reais (são vontade). No entanto,

o egoísmo teórico nunca foi certamente usado na filosofia senão como um sofisma céptico, isto é, para iludir. Em contrapartida, como convicção honesta ele só poderia ser encontrado num manicómio: contra ele não seria necessário tanto uma prova quanto uma cura. Por essa razão, não nos ocuparemos mais dele e, em vez disso, tomá-lo-emos como a última fortaleza do cepticismo, que tem sempre um carácter polémico (...). (...) vamos, portanto, (...) tomar aquele argumento céptico que nos é contraposto aqui pelo egoísmo teórico como uma cidadela fronteiriça que nunca é possível invadir, mas do qual a sua guarnição também não pode sair. Podemos, por isso, passar ao lado dela e deixá-la para trás sem perigo¹⁷. (W I, 124-5)

Ainda que a posição do “egoísmo teórico” seja irrefutável, ela é também inofensiva. Pois, caso o céptico, o egoísta teórico ou, diríamos hoje, o solipsista, tentasse argumentar, estaria a entrar numa contradição performativa: se o egoísta teórico fosse o único indivíduo realmente existente, não teria sentido tentar provar esse mesmo *facto* a outrem, pois, *ex hypothesi*, não haveria mais ninguém no mundo. Essa é a razão pela qual o egoísta teórico não pode ter uma convicção real da sua própria tese. Essa convicção, levada a sério, como diz Schopenhauer, não é uma posição filosófica, mas um caso patológico.

¹⁷ “(...) dennoch ist er zuverlässig in der Philosophie nie anders, denn als skeptisches Sophisma, d.h. zum Schein gebraucht worden. Als ernstliche Ueberzeugung hingegen könnte er allein im Tollhause gefunden werden: als solche bedürfte es dann gegen ihn nicht sowohl eines Beweises, als einer Kur. Daher wir uns insofern auf ihn nicht weiter einlassen, sondern ihn allein als die letzte Feste des Skeptizismus, der immer polemisch ist, betrachten (...). (...) so werden wir (...) jenes sich uns hier entgegenstellende skeptische Argument des theoretischen Egoismus ansehen als eine kleine Gränzfestung, die zwar auf immer unbezwinglich ist, deren Besatzung aber durchaus auch nie aus ihr herauskann, daher man ihr vorbeigehen und ohne Gefahr sie im Rücken liegen lassen darf.”

Há uma certa tendência do comentário para entender que o argumento de Schopenhauer para identificar a vontade com a coisa em si se limita à análise do “objecto” da consciência de si e à extensão desse “conhecimento” a todos os outros corpos, para a qual bastaria a refutação do “egoísmo teórico”. Por exemplo, segundo Hamlyn (1980: 92ss.), o argumento de que a vontade é a coisa em si acaba por ser equivalente ao argumento de que tem de haver uma coisa em si. Este último reduz-se à rejeição do egoísmo teórico, tendo, portanto, um carácter meramente negativo. Atwell (1995), por seu turno, defende que não há propriamente nenhum argumento destinado a provar que os corpos exteriores a mim são, tal como o meu, vontade, nem sequer um argumento analógico (1995: 102). Isto é, de acordo com Atwell, o problema da extensão do conhecimento do meu corpo como vontade aos outros corpos não é resolvido de um modo lógico-argumentativo. Trata-se, antes, de escolher entre ser um egoísta teórico ou não (ibid: 96), algo que, segundo Atwell, não pode ser decidido através de argumentos, pois o egoísmo teórico também não pode ser refutado. Como vamos ver no último capítulo, é verdade que, quando vivida, isto é, do ponto de vista da intuição, a extensão do conceito de vontade aos outros corpos é ética, mas cremos que não é essa extensão vivida, intuitiva que esteja em causa no segundo livro. A extensão do conceito de vontade aos outros corpos tem um estatuto lógico-abstracto, uma vez que é realizada através da reflexão, isto é, da razão. Aliás, Atwell reconhece isso mesmo (ibid: 101-2), mas como defende também que compreender a minha essência é compreender a essência de tudo o resto (ibid: 102), julga ser suficiente rejeitar o egoísmo teórico. No entanto, segundo a nossa interpretação, compreender a minha essência é só o primeiro passo no processo de reflexão que me leva a compreender a essência do todo. Jacqueline (2005: 79-80), por sua vez, defende uma posição semelhante a Atwell. Segundo Jacqueline, toda a gente sabe, sob a forma de sentimento (*feeling*), que a vontade é a coisa em si. No entanto, como mostrámos, o que (quase) toda a gente sente é que o seu próprio corpo é real como vontade e não que todos os outros corpos são vontade. Aliás, é exactamente este sentimento que se descobre quando Schopenhauer analisa a raiz do egoísmo natural (cf. infra, cap. VII).

Do nosso ponto de vista, o argumento analógico não se esgota, portanto, na rejeição do egoísmo teórico. Aliás, a forma de exposição do “argumento analógico” analisada até agora esconde alguns dos seus aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, ela sugere que as entidades que se trata de conhecer em si são, primariamente, os objectos do senso comum; em segundo lugar, sugere que essas entidades são, “em si”,

vontade, tal como a concepção vulgar do termo a entende; e, por último, em ligação com o segundo aspecto, esquece que a vontade não é a coisa em si *tout court*, mas, como Schopenhauer repete frequentemente, de forma que passa muitas vezes desapercibida, “aquilo que, *em nós* [itálico meu], se chama vontade” (W I, 125).

Vejamos este passo retirado do fim do parágrafo 19 de *O mundo*:

Se, portanto, o mundo corpóreo for algo mais do que apenas a nossa representação, temos de dizer que ele é, além de representação, ou seja, em si e segundo a sua natureza interna, aquilo que encontramos em nós de forma imediata como vontade. Eu digo “segundo a sua natureza interna”: temos, contudo, de tomar previamente conhecimento desta natureza interna para que saibamos distingui-la daquilo que não pertence a ela, mas sim ao seu fenómeno, que tem muitos graus.¹⁸ (W I, 125-6)

Na continuação da frase, Schopenhauer refere, como exemplo do que não pertence à “natureza interna” da vontade, o facto de esta “ser acompanhada pela cognição e, conseqüentemente, ser movida por motivos: isto não pertence à sua essência (...), mas meramente ao seu fenómeno visível [*deutlichen*] como animal e ser humano”¹⁹ (W I, 126).

Quando se pretende aplicar o conceito de vontade a todos os outros corpos, é, portanto, necessário considerar que, segundo Schopenhauer, a vontade é essencialmente cega (*blind*), desprovida de cognição (*erkenntnislos*) ou, por outras palavras, desprovida de consciência (*bewusstlos*)²⁰. É neste ponto que o uso que Schopenhauer faz do termo “vontade” se afasta do sentido que o entendimento comum lhe atribui, segundo o qual a vontade implica sempre alguma forma de consciência e, portanto, estar dirigida por motivos.

Desde logo, a identificação do corpo no seu todo (o organismo) como visibilidade da vontade implica que esta não se exprima somente nas suas acções conscientes, voluntárias, mas também em todas as funções orgânicas que decorrem sem o concurso da consciência. Isto é, se algumas acções do organismo podem ser

¹⁸ “Wenn also die Körperwelt noch etwas mehr seyn soll, als bloß unsere Vorstellung, so müssen wir sagen, daß sie außer der Vorstellung, also an sich und ihrem innersten Wesen nach, Das sei, was wir in uns selbst unmittelbar als Willen finden. Ich sage, ihrem innersten Wesen nach: dieses Wesen des Willens aber haben wir zuvörderst näher kennen zu lernen, damit wir Das, was nicht ihm selbst, sondern schon seiner, viele Grade habenden Erscheinung angehört, von ihm zu unterscheiden wissen.”

¹⁹ “(...) das Begleitesein von Erkenntniß und das dadurch bedingte Bestimmtwerden durch Motive: dieses gehört, wie wir im weitem Fortgang einsehen werden, nicht seinem Wesen, sondern bloß seiner deutlichen Erscheinung als Thier und Mensch an”.

²⁰ Cf. W I, 126, 136, 137, 178, 323; N, 2-3, 9, 23, 68; W II, 224, 313, 332, 394-7, 402, 532, 586; P II, 49.

explicadas por meio de motivos (representações conscientes), caso em que estes causam a acção, naquilo a que vulgarmente chamamos actos de vontade, existem, no entanto, determinadas “acções” do organismo como a digestão, a circulação sanguínea, etc., cuja causa não é, obviamente, uma representação consciente, um motivo, e que, aparentemente, decorrem por si mesmas, sem qualquer intervenção da vontade. Schopenhauer afirma, contudo, que tal como é a vontade que age quando se trata de acções suscitadas por motivos, também é ela que actua em todas as “acções” inconscientes do organismo. A única diferença entre os dois casos é, segundo Schopenhauer, que, no primeiro, a causa da acção é um motivo (uma representação consciente), ao passo que no segundo é um estímulo (*Reiz*) que causa o movimento. O estímulo é a forma de causalidade que actua em todos os fenómenos vitais, com excepção daqueles que envolvem consciência, isto é, os motivos²¹.

Para se entender o que aqui está em causa, é útil introduzir a distinção entre *Willkür* e *Wille*²². Aquilo a que habitualmente chamamos vontade é, para Schopenhauer, *Willkür*, sendo *Wille* um conceito mais abrangente, do qual *Willkür* é apenas uma das espécies. A *Willkür* é a vontade acompanhada por consciência, como se apresenta em todos os animais e, portanto, também nos seres humanos²³. O que caracteriza a *Willkür* é precisamente o facto de se as suas acções serem determinadas por motivos e, por isso, serem voluntárias (*willkürliche*). Para além de, tal como todos os outros animais, ser determinado a agir por motivos, o ser humano tem ainda, através da razão, a capacidade de deliberar e escolher entre vários motivos. Segundo Schopenhauer, é a este fenómeno da vontade racional, do livre arbítrio, que se atribuiu preferencialmente o nome “vontade”.

Para compreender o argumento analógico é, por isso, vital considerar o carácter essencialmente “cego” da vontade. Como já vimos, por intermédio da consciência “interna” não nos proporciona um acesso sem mediação à coisa em si. A consciência subjectiva da vontade é já um dos fenómenos da coisa em si e não ela própria. Por este

²¹ Sobre o facto de a vontade actuar tanto nos movimentos involuntários do organismo como em todas as suas funções vitais cf. W I, 136-7, N: 21, 23, 24-5, 26, 27, 34, W II: 285-6.

²² Cf. W II, 281, 291s., 296; N, 21-2, 23 e P II, 177. Sobre a distinção entre *Willkür* e *Wille* cf. também Janaway, 1989: 202.

²³ N, 21: “Willkür heißt der Wille da, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, und daher Motive, also Vorstellungen, die ihn bewegenden Ursachen sind: Dies heißt, objektiv ausgedrückt, wo die Einwirkung von außen, welche den Akt verursacht, durch ein *Gehirn* vermittelt ist.”

motivo, quando designa a coisa em si como vontade, Schopenhauer está a utilizar apenas, como ele mesmo reconhece, uma *denominatio a potiori*²⁴:

Esta *coisa em si* (nós queremos manter a expressão kantiana como fórmula fixa), que, como tal, nunca é objecto, precisamente porque todo o objecto é sempre de novo o seu fenómeno, se for pensada objectivamente, tem de pedir emprestados o nome e o conceito a algo dado objectivamente: mas para servir de esclarecimento [*Verständigungspunkt*] isso não poderia ser outra coisa senão aquele fenómeno que entre todos é o mais completo, isto é, o mais visível [*deutlichste*], aquele que é iluminado pela cognição de forma imediata: este fenómeno é a *vontade* do ser humano. No entanto, tem de se notar que aqui usamos apenas uma *denominatio a potiori*, por meio da qual o conceito de vontade adquire uma extensão superior àquela que até agora tinha.²⁵ (W I, 131-2)

Schopenhauer pensa a coisa em si como um “x”, isto é, algo totalmente incógnito para nós, do qual só sabemos que é aquilo que nos aparece, sem que, ao mesmo tempo, lhe inira qualquer das formas essenciais que constituem o aparecimento de algo. Portanto o fenómeno de “x” na consciência de si, ainda que, segundo Schopenhauer, esteja mais próximo do original, não deixa de ser uma forma de aparecimento de “x”. Quer dizer, o fenómeno de “x” como vontade na consciência de si e, por maioria de razão, na consciência exterior que temos de outros homens e animais, é apenas mais um dos fenómenos do “x” incógnito, mas não o “x” ele próprio.

O procedimento de Schopenhauer consiste em designar o “x” pelo nome que adquire no domínio onde é mais intimamente conhecido, na consciência de si. Daí o “x” passar a ser designado pelo nome vontade, sendo o nome *Willkür* reservado para designar apenas aquela espécie do “x” que se manifesta nas acções acompanhadas de consciência²⁶. É necessário notar que Schopenhauer gera, por vezes, alguma confusão

²⁴ Isto é, uma designação segundo a parte maior ou melhor.

²⁵ “Dieses *Ding an sich* (wir wollen den Kantischen Ausdruck als stehende Formel beibehalten), welches als solches nimmermehr Objekt ist, eben weil alles Objekt schon wieder seine bloße Erscheinung, nicht mehr es selbst ist, mußte, wenn es dennoch objektiv gedacht werden sollte, Namen und Begriff von einem Objekt borgen, von etwas irgendwie objektiv Gegebenem, folglich von einer seiner Erscheinungen: aber diese durfte, um als Verständigungspunkt zu dienen, keine andere seyn, als unter allen seinen Erscheinungen die vollkommenste, d.h. die deutlichste, am meisten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete: diese aber eben ist des Menschen *Wille*. Man hat jedoch wohl zu bemerken, daß wir hier allerdings nur eine *denominatio a potiori* gebrauchen, durch welche eben deshalb der Begriff Wille eine größere Ausdehnung erhält, als er bisher hatte.”

²⁶ White (1992) vê uma contradição entre a identificação da coisa em si com a vontade e a teoria dos conceitos de Schopenhauer. De acordo com White, os conceitos teriam a sua origem e única aplicação no

ao designar tanto a *Willkür* quanto o "x", a coisa em si, como vontade²⁷. É isto que sucede neste passo, onde a vontade (*Wille*) tanto corresponde à coisa em si como a uma das suas espécies:

Não se reconheceu até aqui a identidade entre a essência [*Wesen*] de todas as forças conativas e actuates [*strebende und wirkende Kräfte*] na natureza e a vontade. Por isso, não se consideraram os diversos fenómenos que são diferentes espécies de um mesmo género como tais, mas sim como heterogéneos: por essa razão também não poderia existir nenhuma palavra para designar o conceito deste género. Eu designo, por isso, o género segundo a sua espécie mais importante [*vorzüglichste*], cujo conhecimento imediato está mais próximo de nós [*uns näher liegend*] e conduz ao conhecimento mediado de todas as outras.²⁸ (W I, 132)

Não há, portanto, nenhuma pretensão da parte de Schopenhauer de ter um acesso totalmente directo e translúcido ao "x", quer dizer, ao género que subsume todas as espécies de forças naturais. O seu procedimento é, logo no primeiro volume de *O mundo*, pensar o "x" através de um dos seus fenómenos.

O facto de este passo se encontrar no primeiro volume de *O mundo* é significativo, pois na literatura secundária é relativamente corrente a tese de que, no segundo volume, Schopenhauer teria mudado de posição a respeito da possibilidade de conhecer a coisa em si. Por exemplo, segundo Young (1987: 27ss.; 2005: 54), no primeiro volume de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer ainda compreendia mal o seu próprio projecto e pensava estar a resolver o problema da coisa em si, tendo-se apercebido disso somente no segundo volume. Nicholls (1999) defende igualmente que Schopenhauer teria mudado de posição relativamente ao problema do conhecimento coisa em si, devido à influência que o pensamento oriental exerceu sobre

que ele chama o mundo fenoménico (1992: 128). Por conseguinte, não seria possível falar da coisa em si, usando conceitos. Ainda segundo White, se Schopenhauer tivesse abandonado a teoria dos conceitos, seria legítimo falar da coisa em si metaforicamente (1992: 130). No entanto, do nosso ponto de vista, é exactamente isso que sucede; por isso é que a "vontade" é uma *denominatio a potiori*.

²⁷ Malter (1991: 234-5) chama a atenção precisamente para o facto de a metafísica de Schopenhauer apresentar duas tendências: por um lado, a vontade é a manifestação mais visível da coisa em si, por outro lado, a vontade é a própria coisa em si, isto é, aquilo que é idêntico em todos os fenómenos.

²⁸ "Man hatte aber bis jetzt die Identität des Wesens jeder irgend strebenden und wirkenden Kraft in der Natur mit dem Willen nicht erkannt, und daher die mannigfaltigen Erscheinungen, welche nur verschiedene Species desselben Genus sind, nicht dafür angesehen, sondern als heterogen betrachtet: deswegen konnte auch kein Wort zur Bezeichnung des Begriffs dieses Genus vorhanden seyn. Ich benenne daher das Genus nach der vorzüglichsten Species, deren uns näher liegende, unmittelbare Erkenntniß zur mittelbaren Erkenntniß aller anderen führt."

o seu próprio pensamento no período posterior a 1818²⁹. Jacquette (2005: 74-5), por sua vez, sustenta que Schopenhauer apresenta dois argumentos diferentes para demonstrar que a coisa em si é vontade, um deles, no primeiro volume de *O mundo como vontade e representação*, o outro, no segundo. Segundo Jacquette, o primeiro argumento seria o chamado “argumento analógico”, que parte do que Jacquette chama a “vontade fenomenológica”, isto é, a vontade tal como se apresenta na consciência de si, atribuindo-a às coisas exteriores a mim (2005: 76s.). O segundo argumento consistiria na abstracção daquilo que ele chama a “vontade pura”, que, ao contrário da “vontade fenomenológica”, nunca pode ser objecto para nós (2005: 82ss.). Estes dois argumentos são, no entanto, passos diferentes de um mesmo argumento, que se encontra já no primeiro volume. Isto é, a “aplicação da reflexão”, que leva a considerar a vontade independentemente de ela ser suscitada por motivos e, por conseguinte, à “vontade pura”, faz parte do “argumento analógico”³⁰.

Na verdade, não vemos nenhuma diferença entre os dois volumes no que concerne a tese de que a coisa em si, em sentido absoluto, permanece incognoscível e que, portanto, só metonimicamente pode ser designada como vontade. É verdade que, sendo Schopenhauer mais explícito no segundo volume do que no primeiro, a ideia de que a vontade é, de certo modo, fenómeno já está no primeiro volume.

Quando se diz que Schopenhauer ultrapassa os limites impostos por Kant a toda a metafísica, tende-se a sugerir que Schopenhauer tem pretensão a um conhecimento extra-fenomenico, para além da experiência possível. Na verdade, não se trata só, como já frisámos no presente capítulo e acima, no capítulo II, de a coisa em si, para Schopenhauer, não ser outra coisa senão aquilo que nos aparece; de acordo com a nossa interpretação, o tema da metafísica de Schopenhauer não é senão o *fenómeno*:

²⁹ Aliás, Jacquette acaba por reconhecer que o que ele vê como dois argumentos são, de facto, dois passos de um mesmo argumento, não percebendo que é precisamente isso que Schopenhauer defende: “The point is that thing-in-itself is not directly encountered in introspection of any act of phenomenal willing. Inner sense of phenomenal willing provides only the starting point for enquiry, from which it is necessary to arrive at a grasp of thing-in-itself as pure willing or Will only by a process of abstraction or thinking away the cause, motivation, object and subject of phenomenal willing to arrive at something that on reflection is understood as not governed by the principles of individuation and sufficient reason” (2005: 269n6).

³⁰ Como prova filológica definitiva que Schopenhauer não mudou a sua posição pode ver-se ainda HN III, 36-7. Esta nota manuscrita é relevante por ter sido escrita ainda em 1818, isto é, pouco depois da publicação do primeiro volume de *O mundo*. Nela Schopenhauer junta precisamente as ideias de que a vontade é apenas uma *denominatio a potiori* (repetindo praticamente o que houvera dito no primeiro volume) com a ideia, mais explícita no segundo, de que isso se deve ao facto de a vontade ser fenómeno, ser objecto. Sobre o carácter fenomenico da vontade cf. ainda, para além dos passos já referidos, G, 141, 143, 145; W I, 121; W II, 220, 221, 566; P II, 49.

Este mundo real da cognoscibilidade, no qual estamos e que está em nós, da mesma forma que permanece o material da nossa consideração, permanece também o seu limite: ele é tão rico em conteúdo que nem a investigação mais profunda de que o espírito humano fosse capaz o poderia esgotar.³¹ (W I, 321)

Segundo Schopenhauer, o fenómeno pode ser analisável num “como” (das Wie) e num “quê” (das Was). O “como” diz respeito à forma do fenómeno, isto é, a tudo o que se encontra sob a alçada do princípio da razão suficiente. No entanto, o fenómeno tem, para além de um “como”, um “quê”, isto é, um conteúdo empírico que, embora estando subordinado àquela forma, não é redutível a ela.

Quando dizemos que o tema da metafísica de Schopenhauer é o fenómeno, estamos, portanto, a usar um sentido alargado do conceito. Fenómeno, neste sentido, inclui não só a forma do aparecimento (*das Wie der Erscheinung*), mas também aquilo que aparece, o conteúdo do aparecimento (*das Was der Erscheinung; das Erscheinende*). Aquilo de que se trata, portanto, quando se pretende descobrir o que é a coisa em si, não é saber o que esta é em sentido próprio, o que existe independentemente de toda a cognição ou consciência; trata-se, antes, de dizer o que é aquilo que aparece³²:

É, pois, neste sentido que a metafísica vai para lá do fenómeno, isto é, da natureza, até àquilo que está escondido nela ou por trás dela (to meta to fusikon), considerando-o como aquilo que aparece nela [*das in ihr Erscheinende*], mas não como algo independentemente de toda a aparição [*Erscheinung*]. A metafísica permanece, portanto, imanente e nunca se torna transcendente.³³ (W II, 203)

³¹ "Sondern diese wirkliche Welt der Erkennbarkeit, in der wir sind und die in uns ist, bleibt, wie der Stoff, so auch die Gränze unserer Betrachtung: sie, die so gehaltreich ist, daß auch die tiefste Forschung, deren der menschliche Geist fähig wäre, sie nicht erschöpfen könnte."

³² Esta tese é também defendida por Atwell: "It will turn out, I suggest further, that, for Schopenhauer, metaphysics is not actually an inquiry into the "something else" of representations, but an inquiry into what the world as representation is-with no reference to anything beyond the world. Schopenhauer has saddled himself so much with Kant's terminology that he cannot accurately state his own unique brand of metaphysics. He should have eschewed all talk of the thing in itself, at least as that to which "the appearance" stands in a (properly understood) relation. (...) Schopenhauer misstates the problem, when he talks of the endeavour of modern philosophy to know the thing in itself, and when he talks of finding the inner nature of individual appearance" (Atwell, 1995: 74). Cf. ainda Atwell, 1995: 111, 116.

³³ "In diesem Sinne also geht die Metaphysik über die Erscheinung, d. i. die Natur, hinaus, zu dem in oder hinter ihr Verborgenen (to meta to fusikon), es jedoch immer nur als das in ihr Erscheinende, nicht aber unabhängig von aller Erscheinung betrachtend: sie bleibt daher immanent und wird nicht transcendent" (W II, 203).

Quer dizer, só se pode falar daquilo de que temos, de algum modo, experiência. Schopenhauer não rejeita que possa haver outra coisa para além do fenómeno – para além do mundo que conhecemos – mas sobre isso não podemos dizer nada.

Talvez seja útil, para esclarecer este ponto, referir aqui a distinção conceptual introduzida por Atwell. Segundo Atwell (1995: 126ss.), Schopenhauer tem duas concepções de coisa em si. Uma é a concepção a que ele chama “filosófica”: a coisa em si no fenómeno ou “essência” do fenómeno, que seria identificável com a vontade, apesar de não termos acesso directo a ela, mas apenas aos seus actos singulares no tempo. A outra é a mística: a coisa em si é o “númeno”, o “ser incondicionado” e está para lá de toda a relação com o fenómeno. De acordo com Atwell, só podemos conhecer a coisa em si no fenómeno e esse é precisamente o projecto de Schopenhauer³⁴. De facto, a coisa em si de que se trata na metafísica de Schopenhauer é a coisa em si por relação ao fenómeno:

Pois ela [a metafísica] não se liberta totalmente da experiência; ela é, ao invés, a sua interpretação [*Deutung und Auslegung*], uma vez que não fala da coisa em si de outro modo senão na sua relação com o fenómeno.³⁵ (W II, 203)

Note-se que a resolução do enigma do fenómeno faz-se recorrendo a um dos elementos que o compõem: o objecto da consciência de si. A metafísica é, portanto, uma ciência empírica. Não só o seu objecto é a totalidade da experiência, como as fontes de conhecimento a que recorre são empíricas³⁶. O método da metafísica de Schopenhauer consiste em interpretar a experiência externa através daquilo que é dado na consciência de si³⁷.

³⁴ “So, finally, do we have knowledge of the thing in itself in the appearing world? No, never. Do we have grounds for interpreting the thing in itself in the appearing world as that which we find ourselves to be through the immediate awareness of acts of will, henceupon performing voluntary bodily movements? Yes, most assuredly.” (Atwell, 1995: 118). Cf. ainda Atwell, 1995: 109-110, 112.

³⁵ “Denn sie reißt sich von der Erfahrung nie ganz los, sondern bleibt die bloße Deutung und Auslegung derselben, da sie vom Dinge an sich nie anders, als in seiner Beziehung zur Erscheinung redet.”

³⁶ Schopenhauer critica, por isso, a concepção kantiana de metafísica como ciência a priori. Sobre a metafísica como ciência empírica cf. W II, 200s., 203, 204; N, 1; P II, 20. Sobre a crítica ao conceito kantiano de metafísica como ciência a priori cf. W I, 505-7; W II, 199, 200.

³⁷ Sobre a metafísica como interpretação da experiência cf. W II, 202-3, 204ss., 401s., 402; P I, 100; HN III, 155, 156-7, 251. Atwell opõe a noção de interpretação à noção de conhecimento. Segundo Atwell não está em causa, na metafísica de Schopenhauer, *conhecer* o mundo, mas antes *interpretá-lo*: “The same point can be made by saying that representation theory is concerned with knowledge of the “form” of the world (how it appears) and metaphysics is concerned with interpretation of the “meaning” of the world (what is is). Notice that the very word “meaning” indicates that interpretation (or understanding) is the aim of metaphysics, not knowledge (or cognition)” (Atwell, 1995: 99). No entanto, do nosso ponto de vista, não há nenhuma oposição entre conhecer e interpretar, a não ser num entendimento muito restrito

O facto de a metafísica ser uma ciência empírica implica que a coisa em si, o “quê” se apresente, de algum modo, na natureza. Por isso, uma vez na posse da chave que nos introduz na metafísica, o conhecimento empírico e, em particular, o conhecimento das ciências naturais, torna-se também uma fonte de conhecimento metafísico³⁸. Em particular, a coisa em si manifesta-se nos fenómenos quando os subtraídos pelo pensamento da forma da sua representação, isto é, no que, neles, é irreduzível a ela. Mas que conteúdo é este?

No início do livro II de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer começa precisamente por perguntar qual é o conteúdo (*Inhalt*) das nossas representações – em particular, o conteúdo das representações da percepção, pois o conteúdo dos conceitos é, como se sabe, inteiramente derivado daquelas (W I, 113). O facto de Schopenhauer, neste contexto, perguntar pelo conteúdo das percepções sugere que toda a primeira parte se ocupou apenas com a forma da representação. Ora, como vimos no capítulo II, o idealismo de Schopenhauer pretende ser, simultaneamente, formal e material, isto é, ele diz respeito tanto à componente formal da representação quanto à sensação. No entanto, quando pergunta pelo conteúdo da representação perceptiva, Schopenhauer não está a perguntar pela sensação³⁹, que tem um estatuto meramente subjectivo⁴⁰.

A forma da representação envolve, no fundamental, para além da relação entre sujeito e objecto, o princípio da causalidade. A relação causal é a forma de todos os objectos da intuição e, portanto, a forma de todos os objectos em sentido estrito (uma vez que espaço e tempo como intuições a priori e os conceitos como objectos da razão não têm uma existência material). Se a representação se esgotasse no nexo de relações causais, ela não teria nenhum conteúdo, esgotar-se-ia na mera forma. No entanto, há na relação causal algo mais do que a mudança dos estados da matéria em conformidade com uma regra. Toda a actividade causal implica, segundo Schopenhauer, para além dos estados a que chamamos causa e efeito, a actividade de forças da natureza, tal como a

do conceito de *conhecimento*. A interpretação é apenas um outro modo de cognição, um modo de cognição que, contrariamente ao científico, não segue o fio condutor do princípio da razão suficiente, mas que é, ainda assim, um *modo de cognição*.

³⁸ A ideia de uma metafísica empírica viria, aliás, a ser popularizada, ainda que por pouco tempo, por Eduard von Hartmann. Cf. Gardner, 2010.

³⁹ Atwell (1995: 55) considera que a sensação poderia ser um candidato a ocupar a posição de conteúdo da representação, mas, na verdade, tal como dissemos no capítulo II, ainda que não se trate de um objecto no sentido técnico do termo, ela situa-se inteiramente no quadro do mundo como representação.

⁴⁰ Segundo Koßler (1990: 104), o conceito de “empírico” muda com a doutrina da vontade. A realidade empírica não se esgota mais na sua componente formal, a vontade manifesta-se na parte empírica do nosso conhecimento dos corpos.

gravidade, a electricidade, a vida, etc.⁴¹. A causa é apenas uma ocasião para a manifestação de uma das forças da natureza⁴². Assim, quando está reunido o conjunto de factores "x" que corresponde à causa de um efeito determinado, isso só sucede por haver uma determinada força da natureza que “reage” àquele conjunto de factores. Por exemplo, de acordo com Schopenhauer, a gravidade não é, em sentido estrito, a causa da queda de um corpo. A causa da queda é, antes, a proximidade da Terra, que atrai o corpo (W I, 155). Deste modo, o que explica verdadeiramente a ocorrência de um determinado efeito não é a sua causa sem mais; o efeito é o resultado da solicitação da força da natureza por parte da causa. Por isso, Schopenhauer define também as forças da natureza como "aquilo que concede actividade [*Wirksamkeit*] a uma causa "⁴³ (W I, 155) ou, ainda, aquilo que "concede causalidade às causas, isto é, capacidade de actuar"⁴⁴ (G, 45).

Toda a explicação científica pressupõe a actividade de forças universais da natureza. A ciência não faz mais do que reconduzir todas as instâncias causais às forças da natureza. As leis da natureza têm precisamente como função definir as condições da ocorrência das forças da natureza⁴⁵. Estas forças permanecem, contudo, “qualidades ocultas”⁴⁶ para a ciência. Quer dizer, precisamente por pressupor a actividade das forças da natureza na sua explicação dos fenómenos, a ciência não está em condições de explicar os pressupostos últimos daquela explicação. Isto porque não se pode aplicar o princípio da causalidade às próprias forças da natureza, isto é, as forças da natureza não podem ser *explicadas*. Elas são *grundlos*, isto é, sem fundamento. São o resíduo último de facticidade da natureza⁴⁷.

Segundo Schopenhauer, pode suceder que as ciências demonstrem que uma determinada força da natureza não era autêntica, reduzindo a sua actividade à de uma outra (W I, 147). No entanto, mesmo num plano ideal em que o trabalho científico estivesse completamente concluído, a ciência apresentar-nos-ia, de acordo com Schopenhauer, um catálogo de forças da natureza irredutíveis umas às outras (W I, 116-

⁴¹ Sobre a noção de força da natureza cf. G, 45, 46, 144; W I, 116, 145, 147s., 150, 154, 155, 160-1, 162, 165-6, 166-7, 194, 632; W II: 17, 51, 52, 191, 195-6, 339, 341, 355-6, 360-1, 538-9; N, 81, 83, 84, 87, 88; E, 33, 46s., 56.

⁴² Schopenhauer recorre ao conceito de “causa ocasional” com origem no pensamento de Malebranche. Cf. W I, 163.

⁴³ "was einer Ursache (...) die Wirksamkeit verleiht"

⁴⁴ "was den Ursachen die Kausalität, d. i. die Fähigkeit zu wirken, (...) ertheilt"

⁴⁵ Sobre a noção de lei da natureza cf. G, 45-6; W I, 116, 157, 159, 553ss. e W II, 191.

⁴⁶ Cf. G, 144; W I, 96, 145, 155, 166; W II, 191, 355-6, 360-1 e passim.

⁴⁷ Schopenhauer associa também as forças da natureza às “qualidades originais das coisas”. Cf. W I, 150; W II, 191, 357; E, 33.

7). E nunca seria sequer possível reduzir a actividade de todas as forças a uma única. Por esse motivo, a própria ciência, quando atingido o limite da explicação que lhe é própria, leva à questionação metafísica⁴⁸.

As forças originais e universais da natureza constituem precisamente o objecto genuíno de interrogação metafísica. É o mundo analisado pela ciência, e não o mundo do senso comum, que serve de ponto de partida para a metafísica da natureza: "Note-se, no entanto, que o conhecimento mais completo possível da natureza é a correcta *exposição do problema* da metafísica (...)." ⁴⁹ (W II, 198). Schopenhauer, aliás, procura, logo no início do livro II, o conteúdo das representações através da análise das várias disciplinas científicas (W I, 114ss.)⁵⁰.

Portanto, a natureza, quando analisada nos seus constituintes últimos, reduz-se a um conjunto de forças cuja actividade é regida por leis. As forças da natureza constituem o conteúdo, o “quê” do mundo como representação. Elas são precisamente aqueles elementos que não são reconduzíveis à forma da representação. Deste modo, o enigma da natureza reside, em última análise, na noção de força. O argumento analógico consiste, portanto, numa interpretação, com base no acesso subjectivo à vontade, da noção de força da natureza, noção que fica já para além dos limites da ciência:

Até aqui subsumia-se o conceito de *vontade* sob o conceito de *força*: eu faço precisamente o contrário e quero que todas as forças na natureza sejam pensadas como vontade.⁵¹ (W I, 133)

Para Schopenhauer, pensar todas as forças da natureza como vontade significa, mais precisamente, pensar todas as forças da natureza por analogia com o carácter

⁴⁸ De acordo com Young (1987: 42ss.; 2005: 56ss.), as ciências analisam as propriedades dos corpos através da sua redução a estruturas cada vez mais elementares. No entanto, esta análise não pode ser levada ao infinito; é necessário que haja estruturas elementares cujas propriedades não sejam mais susceptíveis de serem analisadas através da sua recondução a uma estrutura ainda mais elementar.

⁴⁹ “Jedoch sei auch andererseits bemerkt, daß die möglichst vollständige Naturerkenntniß die berichtigte *Darlegung des Problems* der Metaphysik ist (...).” Ver também W I, 168: “Die Philosophie hingegen betrachtet überall, also auch in der Natur, nur das Allgemeine: die ursprünglichen Kräfte selbst sind hier ihr Gegenstand (...).” Segundo a interpretação de Young (2005: 60), a filosofia precisa que a ciência lhe diga em que é que consiste o problema da quiddidade (*whatness*) do mundo.

⁵⁰ Atwell defende também que as forças da natureza são precisamente o “quê” do mundo e, portanto, o “objecto” que a metafísica (da natureza) tem de esclarecer (1995: 60). Se não houvesse forças da natureza, toda a explicação poder-se-ia sempre reduzir ao princípio da razão suficiente, tudo seria forma e não conteúdo, tudo seria explicado por referência a outra coisa qualquer, tudo seria relacional e dedutível a partir de outra coisa: “in sum, the world would be nothing in itself, but rather a mere representation ‘not worth our consideration’” (1995: 64).

⁵¹ “Bisher subsumirte man den Begriff *Wille* unter den Begriff *Kraft*: dagegen mache ich es gerade umgekehrt und will jede Kraft in der Natur als Wille gedacht wissen.”

humano⁵². Tal como as forças da natureza, o carácter é “sem fundamento” (*grundlos*) e é o pressuposto último da relação entre os motivos (as causas) e as acções:

Para cada efeito particular de uma coisa é possível determinar uma causa da qual resulta que a coisa tinha de agir precisamente aqui e agora, mas nunca [uma causa] da sua acção em geral e do seu modo determinado de agir. Caso não possua outras propriedades, caso se trate de uma poeirazinha do sol, apresenta, pelo menos, como gravidade e impenetrabilidade, qualquer coisa de imperscrutável: eu digo, no entanto, que isso está para essa coisa como a *vontade* para o ser humano e não é, segundo a sua natureza interna, passível de explicação, tal como a vontade; eu digo mais, isso e a vontade são a mesma coisa. Para toda a exteriorização da vontade, para todo o acto singular da mesma neste tempo e espaço, pode-se determinar um motivo pelo qual ele teria de suceder, tendo como pressuposto o carácter do ser humano. Porém, nunca se poderá dizer porque é que ele tem este carácter, porque é que ele de todo quer, porque é que de entre estes motivos é precisamente este e não outro a mover a sua vontade, nem mesmo porque é que algum deles a move. O que, no ser humano, é o seu carácter imperscrutável, pressuposto na explicação de todos os seus actos resultantes de motivos, é, em todo o corpo inorgânico, a sua qualidade essencial, o seu modo de agir [*Wirkungsart*]. As suas manifestações são suscitadas por influência externa, ao passo que ela própria não é condicionada por nada de exterior a si, ou seja, não é explicável. Os seus fenómenos particulares, através dos quais, somente, ela se torna visível, estão submetidos ao princípio do fundamento; ela própria não tem fundamento.⁵³ (W I, 148)

Não são, no entanto, apenas as forças da natureza que são interpretadas como vontade. O argumento de Schopenhauer estende-se também até ao substrato da sua

⁵² Sobre a analogia entre o carácter humano e as forças da natureza cf. ainda W I, 149-150, 155, 164-5 e W II, 332-3, 335, 339-340.

⁵³ “Zwar von jeder einzelnen Wirkung des Dinges ist eine Ursach nachzuweisen, aus welcher folgt, daß es gerade jetzt, gerade hier wirken mußte: aber davon daß es überhaupt und gerade so wirkt, nie. Hat es keine anderen Eigenschaften, ist es ein Sonnenstäubchen, so zeigt es wenigstens als Schwere und Undurchdringlichkeit jenes unergründliche Etwas: dieses aber, sage ich, ist ihm, was dem Menschen sein *Wille* ist, und ist, so wie dieser, seinem innern Wesen nach, der Erklärung nicht unterworfen, ja, ist an sich mit diesem identisch. Wohl läßt sich für jede Aeüßerung des Willens, für jeden einzelnen Akt desselben zu dieser Zeit, an diesem Ort, ein Motiv nachweisen, auf welches er, unter Voraussetzung des Charakters des Menschen, nothwendig erfolgen mußte. Aber daß er diesen Charakter hat, daß er überhaupt will, daß von mehreren Motiven gerade dieses und kein anderes, ja, daß irgend eines seinen Willen bewegt, davon ist kein Grund je anzugeben. Was dem Menschen sein unergründlicher, bei aller Erklärung seiner Thaten aus Motiven vorausgesetzter Charakter ist; eben das ist jedem unorganischen Körper seine wesentliche Qualität, die Art seines Wirkens, deren Aeüßerungen hervorgerufen werden durch Einwirkung von Außen, während hingegen sie selbst durch nichts außer ihr bestimmt, also auch nicht erklärlich ist: ihre einzelnen Erscheinungen, durch welche allein sie sichtbar wird, sind dem Satz vom Grund unterworfen: sie selbst ist grundlos.”

manifestação: a matéria. Uma vez que as forças da natureza têm como condição da sua objectivação a matéria, sendo o princípio da causalidade precisamente a regra que determina que força da natureza se manifesta em cada caso numa determinada matéria, Schopenhauer diz que a matéria em geral é a visibilidade da vontade⁵⁴. Aquilo que, do ponto de vista da representação, pensamos como matéria é, segundo Schopenhauer, a própria vontade: “o que a matéria é objectivamente é subjectivamente a vontade”⁵⁵ (W II, 350).

Não há, no entanto, nenhuma contradição ou oposição entre a ideia de que “as forças da natureza são vontade” e “a matéria é vontade”; pois, como substrato dos fenómenos, a matéria tem de ser pensada como a actividade em geral (cf. supra, I.4.4). Portanto não há nenhuma diferença real entre as forças da natureza e a matéria. A sua diferença é conceptual: o conceito de matéria resulta, ele próprio, da abstracção de todos os modos particulares de actividade e, por isso, da abstracção dos diferentes modos de agir, isto é, das diferentes forças da natureza⁵⁶.

Persiste, contudo, um problema na nossa interpretação da metafísica de Schopenhauer. Se há, de facto, uma distinção entre *Willkür* e *Wille* e se à natureza da última não inere a consciência, então não temos qualquer acesso privilegiado a ela, a não ser, claro, sob a forma de *Willkür*. O pensamento que Schopenhauer requer que o leitor realize, o pensamento que o leva a compreender a “essência da vontade” ou a coisa em si, exige que se abstraia do facto de a vontade nos ser dada sob a forma de *Willkür*, isto é, como vontade dotada de consciência e guiada por motivos⁵⁷:

Por isso, quem não for capaz de realizar a extensão do conceito exigida aqui e quiser compreender a palavra vontade apenas como aquela espécie que foi até agora designada por esse nome, a vontade guiada exclusivamente por motivos, mais até apenas por motivos abstractos e, portanto, sob a direcção [*Leitung*] da razão, persistirá [*würde (...) befangen bleiben*] continuamente num mal-entendido. Temos de separar em pensamento, de modo puro, a natureza mais íntima [*innerste*] deste fenómeno que nos é imediatamente familiar, para depois a transferir para todos os fenómenos da mesma

⁵⁴ Cf. W II, 52, 349, 350, 351, 352, 360, 540; P II, 42, 113-114.

⁵⁵ “(...) was objektiv Materie ist, ist subjektiv Wille.”

⁵⁶ Cf. W II, 351-2: “Weil also die Materie die Sichtbarkeit des Willens, jede Kraft aber an sich selbst Wille ist, kann keine Kraft ohne materielles Substrat auftreten, und umgekehrt kein Körper ohne ihm inwohnende Kräfte seyn, die eben seine Qualität ausmachen. Dadurch ist er die Vereinigung von Materie und Form, welche Stoff heißt. Kraft und Stoff sind unzertrennlich, weil sie im Grunde Eines sind (...).”

⁵⁷ Segundo Malter (1991: 239), a contribuição da razão para o conhecimento da essência consiste precisamente na compreensão de que os motivos não são uma condição necessária para a actividade da vontade.

natureza que são mais fracos e menos visíveis [*undeutlich*], com o que realizamos a extensão que se requer do conceito de vontade.⁵⁸ (W I, 132)

O que há de mais surpreendente neste passo é que Schopenhauer parece contradizer o pressuposto fundamental do seu argumento para a descoberta da coisa em si. Este consistia no privilégio da subjectividade na descoberta da coisa em si. É precisamente por a consciência de si nos doar o fenómeno de forma mais visível, onde ele aparecia como que desvelado, que ela detém a prerrogativa metodológica e constitui a chave fundamental que permite a entrada na metafísica. Agora é pedido ao leitor que abstraia a consciência do fenómeno que lhe é dado de forma mais imediata: “Temos de dispensar [*wegzudenken*] o auxílio do intelecto se queremos apreender a essência da vontade em si e penetrar no interior da natureza.”⁵⁹ (W II, 304). Schopenhauer parece, assim, querer que renunciemos a todos os fundamentos que faziam da vontade a coisa em si, deixando-nos, no lugar deles, uma mera abstracção.

No entanto, logo a seguir ao último passo citado, Schopenhauer, talvez sentindo que o leitor poderia ser tentado a conceber a coisa em si como uma mera abstracção, faz valer de novo os direitos da consciência de si na descoberta da coisa em si:

De modo inverso, entender-me-ia mal aquele que porventura pensasse que seria, em última análise, indiferente se se usa a palavra vontade para designar a natureza em si de todo o fenómeno ou outra qualquer. Isto seria o caso se aquela coisa em si fosse qualquer coisa cuja existência nós meramente *inferíssemos* e, desse modo, conhecêssemos apenas de forma mediada e meramente *in abstracto*: nesse caso poder-se-ia chamar-lhe o que se quisesse: o nome apresentar-se-ia como mero signo de uma grandeza desconhecida. Só que a palavra *vontade*, que, tal qual uma fórmula mágica, nos deve dar acesso à natureza interna de todas as coisas na natureza, não designa, de todo, uma grandeza desconhecida, uma coisa a que se chega através de inferências; ao invés [ela designa] qualquer coisa tão conhecida e familiar que sabemos e

⁵⁸ “Daher aber würde in einem immerwährenden Mißverständniß befangen bleiben, wer nicht fähig wäre, die hier geforderte Erweiterung des Begriffs zu vollziehen, sondern bei dem Worte Wille immer nur noch die bisher allein damit bezeichnete eine Species, den vom Erkennen geleiteten und ausschließlich nach Motiven, ja wohl gar nur nach abstrakten Motiven, also unter Leitung der Vernunft sich äußernden Willen verstehen wollte, welcher, wie gesagt, nur die deutlichste Erscheinung des Willens ist. Das uns unmittelbar bekannte innerste Wesen eben dieser Erscheinung müssen wir nun in Gedanken rein aussondern, es dann auf alle schwächeren, undeutlicheren Erscheinungen desselben Wesens übertragen, wodurch wir die verlangte Erweiterung des Begriffs Wille vollziehen”.

⁵⁹ “Die Beihülfe des *Intellekts* haben wir wegzudenken, wenn wir das Wesen des Willens an sich selbst erfassen und dadurch, so weit es möglich ist, ins Innere der Natur dringen wollen.”

compreendemos o que é a vontade muito melhor do que qualquer outra coisa, seja lá o que for.⁶⁰ (W I, 132-3)

Ou seja, a prerrogativa metodológica da consciência de si mantém-se e Schopenhauer faz todos os esforços para a recordar ao leitor, sob pena de se perder de vista o que está em causa⁶¹. No entanto, esta prerrogativa metodológica não recai sobre a consciência de si como *consciência* dos actos de vontade. A prerrogativa reside, antes, no *sentimento* de identificação com a vontade, no sentimento de sermos responsáveis por quem somos, pelo nosso carácter. É este sentimento que é mais imediato do que toda a consciência. O problema é que Schopenhauer não distingue conceptualmente este sentimento de *si* da consciência interna dos actos de vontade como *Willkür*. Por esse motivo, enreda-se em todas as dificuldades que vimos no capítulo anterior.

O argumento analógico implica, em primeiro lugar que, caso as várias forças da natureza tivessem consciência de si, a sua relação consigo próprias seria idêntica à relação que mantenho com o meu próprio carácter. Mas, mais do que isso, o que, no fundo, Schopenhauer quer demonstrar é que, assim como me encontro vinculado ao meu carácter, por mais imperscrutável que ele seja para mim próprio, encontro-me também, ainda que não tenha consciência disso, vinculado ao mundo no seu todo⁶². De facto, apesar de me identificar de forma imediata apenas com o meu corpo próprio, que exprime o meu carácter, o argumento analógico implica que a minha identidade se estenda, ainda que não tenha consciência imediata disso, ao mundo no seu todo e, portanto, ao conjunto de forças no qual ele consiste.

⁶⁰ “Auf die entgegengesetzte Weise würde mich aber der mißverstehen, der etwan meinte, es sei zuletzt einerlei, ob man jenes Wesen an sich aller Erscheinung durch das Wort Wille, oder durch irgend ein anderes bezeichnete. Dies würde der Fall seyn, wenn jenes Ding an sich etwas wäre, auf dessen Existenz wir bloß *schließen* und es so allein mittelbar und bloß *in abstracto* erkennen: dann könnte man es allerdings nennen wie man wollte: der Name stände als bloßes Zeichen einer unbekannten Größe da. Nun aber bezeichnet das Wort *Wille*, welches uns, wie ein Zauberwort, das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur aufschließen soll, keineswegs eine unbekannte Größe, ein durch Schlüsse erreichtes Etwas; sondern ein durchaus unmittelbar Erkanntes und so sehr Bekanntes, daß wir, was Wille sei, viel besser wissen und verstehen, als sonst irgend etwas, was immer es auch sei.” Cf. também W I, 332: “Das größte aller Mißverständnisse aber wäre es, zu meinen, daß es sich hiebei nur um ein *Wort* handle, eine unbekannte Größe damit zu bezeichnen: vielmehr ist es die realste aller Realerkenntnisse, welche hier zur Sprache gebracht wird.”

⁶¹ Atwell (1995: 104-5) sugere que, como não temos acesso à vontade como tal, mas apenas à vontade acompanhada de consciência, a intenção de Schopenhauer seria não tanto pensar o mundo como vontade, mas como algo similar à *Willkür*. Apesar de assim se resgatar a importância da subjectividade no argumento metafísico, não cremos que Schopenhauer tenha exactamente isso em vista. Os exemplos que ele apresenta como mais paradigmáticos da actividade da vontade no ser humano, como o instinto sexual, correspondem precisamente a momentos em que o ser humano, mais do que decidir conscientemente, é guiado por forças que não estão sob o seu controlo.

⁶² Cf. Koßler (2009: 84-5) nota bem que a experiência do carácter implica a experiência do mundo no seu todo.

Tal como todas as diferentes manifestações das forças da natureza têm de ser pensadas como ocorrendo numa mesma matéria, as diferentes forças da natureza têm de ser compreendidas como diferentes manifestações do *mesmo*. Como vimos (cf. supra, I.3), a pluralidade das coisas tem como condição de possibilidade o espaço e o tempo. Eles são aquilo a que Schopenhauer chama o *principium individuationis*. Isto é, só existe diferença numérica entre os seres e, portanto, entre os indivíduos, sob o pressuposto da representação espaço-temporal. Fora deste quadro, a noção de pluralidade de indivíduos perde o sentido. Por conseguinte, uma vez que o espaço e o tempo não têm qualquer significado relativamente à coisa em si, o conceito de pluralidade também não lhe pode ser aplicado. A coisa em si tem de constituir uma unidade:

A vontade como coisa em si (...) está, além disso, livre de toda a *pluralidade*, ainda que os seus fenómenos no espaço e no tempo sejam incontáveis: ela é una, mas não da mesma forma em que um objecto, cuja unidade só é conhecida por contraste com uma pluralidade possível, é uno; nem da mesma forma em que um conceito, que se constitui por abstracção da pluralidade, é uno: ela é una como aquilo que se encontra fora do espaço e do tempo, do *principium individuationis*, isto é, da possibilidade da pluralidade.⁶³ (W I, 134)

Refira-se que a “unidade” da coisa em si não é algo que possamos verdadeiramente compreender. Este conceito de unidade é meramente negativo, uma vez que só podemos falar dele por contraste com a multiplicidade das coisas que conhecemos. Aliás, Schopenhauer admite mesmo que aquela unidade é ininteligível para nós e que só a podemos pensar por analogia com o mundo fenoménico: “A *unidade* a que se aludiu aqui, que se encontra para além do fenómeno, a unidade *daquela vontade* na qual reconhecemos a natureza interna do mundo fenoménico é transcendente, não se baseia nas formas do nosso intelecto e, portanto, não pode ser apreendida através dele. Por isso, ela constitui um abismo para a reflexão; um abismo cuja profundidade não permite uma compreensão completamente coerente e totalmente

⁶³ “Der Wille als Ding an sich (...) ist ferner frei von aller *Vielheit*, obwohl seine Erscheinungen in Zeit und Raum unzählig sind: er selbst ist Einer: jedoch nicht wie ein Objekt Eins ist, dessen Einheit nur im Gegensatz der möglichen Vielheit erkannt wird: noch auch wie ein Begriff Eins ist, der nur durch Abstraktion von der Vielheit entstanden ist: sondern er ist Eines als das, was außer Zeit und Raum, dem principio individuationis, d.i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt.” Cf. ainda W I, 134, 151-152, 203-4; W II, 366-8.

clara, consentindo apenas perspectivas isoladas, que a deixam conhecer nesta ou naquela relação das coisas, umas vezes subjectivamente [*im Subjektiven*], outras vezes objectivamente [*im Objektiven*], pelo que novos problemas são de novo estimulados (...)”⁶⁴ (W II, 367-8).

A extensão do conceito de vontade à totalidade da natureza implica, portanto, como já tínhamos concluído, que as forças da natureza e os caracteres sejam a manifestação de uma coisa só. Ora, apesar de a vontade ser uma coisa só, ela não deixa de se manifestar sob a forma de uma multiplicidade que não é redutível à diferença numérica. Não se trata de uma diferença quantitativa, mas sim qualitativa⁶⁵. Schopenhauer exprime-a como uma diferença de graus de objectivação da vontade:

Não é que exista uma parte mais pequena dela [da vontade] na pedra e uma maior no ser humano: pois a relação entre a parte e o todo pertence exclusivamente ao espaço e deixa de ter sentido assim que nos afastamos dessa forma da intuição. O mais e o menos diz respeito apenas ao fenómeno, isto é, à visibilidade, à objectivação. Desta, pode-se encontrar um grau maior na planta do que na pedra, um grau maior no animal do que na planta: o seu surgir na visibilidade, a sua objectivação, tem gradações tão infinitas quanto aquelas que existem entre o mais tímido dos crepúsculos e o mais brilhante dos raios de sol ou entre o mais violento dos ruídos e o mais suave dos ecos.⁶⁶ (W I, 152)

Schopenhauer nunca diz literalmente em que sentido se pode falar de um grau mais elevado de vontade numa determinada coisa e menos noutra, preferindo ilustrar aquilo que tem em mente através de metáforas. Ele indicia que o grau de objectivação

⁶⁴ “Die hier angedeutete, jenseit der Erscheinung liegende *Einheit jenes Willens*, in welchem wir das Wesen an sich der Erscheinungswelt erkannt haben, ist eine metaphysische, mithin die Erkenntniß derselben transscendent, d. h. nicht auf den Funktionen unsers Intellekts beruhend und daher mit diesen nicht eigentlich zu erfassen. Daher kommt es, daß sie einen Abgrund der Betrachtung eröffnet, dessen Tiefe keine ganz klare und in durchgängigem Zusammenhang stehende Einsicht mehr gestattet, sondern nur einzelne Blicke vergönnt, welche dieselbe in diesem und jenem Verhältniß der Dinge, bald im Subjektiven, bald im Objektiven, erkennen lassen, wodurch jedoch wieder neue Probleme angeregt werden (...)”

⁶⁵ Fazemos aqui uso da distinção introduzida por Koßler (1990: 118). Segundo Koßler é necessário distinguir, a respeito da objectivação da vontade, uma diferença quantitativa de uma qualitativa. Enquanto a primeira tem como condição o principium individuationis, a segunda diz respeito à diferença qualitativa entre os fenómenos.

⁶⁶ “Nicht ist etwan ein kleinerer Theil von ihm im Stein, ein größerer im Menschen: da das Verhältniß von Theil und Ganzem ausschließlich dem Raume angehört und keinen Sinn mehr hat, sobald man von dieser Anschauungsform abgegangen ist; sondern auch das Mehr und Minder trifft nur die Erscheinung, d.i. die Sichtbarkeit, die Objektivation: von dieser ist ein höherer Grad in der Pflanze, als im Stein; im Thier ein höherer, als in der Pflanze: ja, sein Hervortreten in die Sichtbarkeit, seine Objektivation, hat so unendliche Abstufungen, wie zwischen der schwächsten Dämmerung und dem hellsten Sonnenlicht, dem stärksten Ton und dem leisesten Nachklänge sind”.

da vontade se refere à maior ou menor proximidade a que cada força da natureza se encontra da consciência de si (e, portanto, da vida orgânica). Portanto, quanto maior for o grau de objectivação da vontade, maior será a proximidade do fenómeno à *Willkür*. As forças da natureza que se manifestam universalmente em toda a matéria, como a gravidade ou a impenetrabilidade, correspondem precisamente aos graus mais baixos de objectivação da vontade. Forças como a “rigidez, fluidez, elasticidade, electricidade, magnetismo, propriedades químicas e qualidades de todo o tipo” (W I, 154-5) são já graus mais elevados de objectivação. Ao fenómeno da vida, tal como ele se apresenta no mundo vegetal, corresponde um grau ainda mais elevado de objectivação. No reino animal, cujos membros são todos providos de intellecto, por muito rudimentar que ele seja, a vontade manifesta-se ainda mais directamente do que nas plantas. Até que, por fim, o ser humano representa o fenómeno onde a vontade é mais visível.

O que se pode verificar pela escala de objectivação da vontade é que esta se manifesta num maior grau naqueles fenómenos cuja actividade apresenta uma maior individualidade e, portanto, onde aparece aparentemente mais livre do constrangimento causal e das leis da natureza⁶⁷. Tendo em conta que o ser humano é o ser dotado de maior individualidade e que a sua acção é aparentemente livre, aquela ideia poderia sugerir que o argumento analógico redundaria numa antropomorfização da natureza. No entanto, como vamos ver, o argumento analógico tem, em parte, uma implicação precisamente contrária a essa⁶⁸. O pensamento da identidade entre todas as forças na natureza e a vontade no ser humano faz desta algo tão sujeito à necessidade causal quanto os fenómenos naturais, mesmo os mais universais. Desta perspectiva, o resultado do argumento analógico é mesmo uma naturalização total da acção humana: o carácter humano individual de cada um é visto como idêntico a uma força da natureza, isto é, a

⁶⁷ Sobre o fenómeno da individualidade na natureza cf. W I, 141, 155-7.

⁶⁸ Segundo Janaway, o resultado da metafísica de Schopenhauer não é uma antropomorfização da natureza: “In attempting to subsume human action within a wider account of ‘striving and active’ forces, his aspiration is as much to naturalize humanity as it is to humanize nature” (1989: 203). Welsen partilha da mesma opinião. Por esse motivo, este comentador especula se não teria sido melhor, dado que a intenção de Schopenhauer não era antropomorfizar a natureza, ter escolhido outro termo em lugar de “vontade”: “Angesichts dieser Überlegungen könnte man fragen, warum der Philosoph nicht einen neutraleren Terminus wie z.B. ‘Kraft’ oder ‘Energie’ wählt” (1995: 278). Magee (1983: 144) sugere também que o conceito de “força” ou, ainda melhor, de “energia” seria mais apropriado para designar a coisa em si. Cremos que, apesar de Schopenhauer não querer antropomorfizar a natureza, ele não quer, ao mesmo tempo, que se perca de vista que é precisamente como vontade que conhecemos o conceito de força, pois este é, por si mesmo, um hieroglifo. Por outro lado, como dissemos no texto, é importante que o mundo externo seja interpretado como vontade, pois é só nessa qualidade que ele tem uma relação connosco. Esta ideia vai-se revelar como fundamental para compreender o pessimismo de Schopenhauer, em particular, as ideias de justiça eterna e culpa da existência (cf. infra, cap. VII).

sua acção é vista como resultando necessariamente da conjunção entre aquele carácter e os diferentes motivos que as circunstâncias lhe fornecem.

Seria, no entanto, igualmente falso defender que Schopenhauer naturaliza por inteiro o ser humano. Pois há um sentido em que, de facto, não é o carácter humano individual que é como uma força da natureza, mas sim esta como o carácter. Uma vez que a vontade no ser humano, entendida como carácter inteligível, é incondicionada e, neste sentido, livre, a natureza considerada como vontade será também o fenómeno da vontade incondicionada e, portanto, um fenómeno da liberdade.

Parece certamente bizarro considerar a natureza como um fenómeno da liberdade. No entanto, o sentido de liberdade aqui em causa é meramente negativo. Ser livre significa não estar condicionado pelo princípio da razão suficiente; significa, portanto, ser incondicionado, quer dizer, sem fundamento (*grundlos*)⁶⁹.

Os dois movimentos contrários implicados pelo argumento analógico estão bem explicitados em *Über den Willen in der Natur* (87-94): por um lado, a identidade da causalidade em todas as suas formas e, portanto, a sua extensão ao ser humano, com a consequente naturalização da acção do mesmo; por outro lado, a aplicação da vontade como chave para decifrar a natureza interna da causalidade. Partindo das instâncias mais simples da relação causal, como aquela onde existe mera comunicação de movimento através do choque de dois corpos, passando por fenómenos como a gravidade ou a electricidade, até à actividade dos organismos vivos, Schopenhauer mostra como a causalidade se torna cada vez mais incompreensível e o efeito cada vez mais desproporcionado relativamente à causa. O carácter “mágico” da relação causal, já presente nas ocorrências mais simples de causalidade, atinge o seu zénite na acção humana, onde o movimento parece ser incausado e, portanto, totalmente livre (isto é totalmente *grundlos*). Ora, o que a descoberta da vontade como chave para a compreensão da natureza e, por conseguinte, para a compreensão da essência da relação causal implica é que em lugar de estabelecermos dois princípios do movimento totalmente diferentes, por um lado, a causalidade, por outro, a vontade, compreendemos que a actividade da vontade está tão submetida à causalidade quanto a relação entre dois corpos que chocam, mas compreendemos também que o misterioso “x” que atravessa

⁶⁹ Contudo, o sentido de liberdade aqui em jogo também não é tão neutro como esta última explicação faz supor, pois a intenção de Schopenhauer ao atribuir vontade, e portanto, liberdade à natureza é também dotá-la de uma propriedade que tem uma conotação moral (cf. infra, cap. VIII). Sobre o conceito de liberdade como negativo cf. W I, 338; E, 3, 8, 72, 73.

todas as formas de causalidade é, em última análise, aquilo que na consciência de si nos aparece como vontade:

Se reunirmos (...) o conhecimento externo e o interno no lugar onde eles se tocam, reconhecemos, a despeito de todas as diferenças acidentais, duas identidades: a identidade da causalidade consigo mesma em todos os seus graus e a identidade entre aquele *x*, a princípio desconhecido (as forças da natureza e fenómenos vitais), e a vontade em nós. Reconhecemos, em primeiro lugar, a natureza idêntica da causalidade nas diferentes formas que ela tem de assumir em diferentes graus: ela pode apresentar-se como causa mecânica, química e física; como estímulo, como motivo perceptivo e como motivo abstracto ou pensado: nós reconhecêmo-la como uma e a mesma, tanto onde o corpo em choque comunica tanto movimento quanto aquele que perde, como também onde os pensamentos se encontram em conflito e o vencedor, o motivo mais forte, põe o ser humano em movimento, movimento este que não decorre com menos necessidade do que o da esfera que sofreu um embate. Aí, onde nós próprios somos aquilo que é movido, onde, portanto, o interior do processo nos é íntima e inteiramente conhecido, em lugar de ficarmos ofuscados e confusos por esta luz interior, em lugar de nos alienarmos do nexo causal banal que ocorre em toda a natureza e nos fecharmos para sempre à sua compreensão, acrescentamos o novo conhecimento recebido do interior ao exterior, como sua chave, e reconhecemos a segunda identidade, a identidade entre a vontade e aquele *x* até aí desconhecido que resta em toda a explicação causal. Por conseguinte, dizemos: também onde a mais palpável das causas implica o efeito, aquela entidade misteriosa que resta, aquele *x*, o interior do processo, o verdadeiro agente, o em-si deste fenómeno, – que, em última análise, só nos é dado como representação e segundo as suas formas e leis – é essencialmente o mesmo que nos é conhecido de forma íntima e imediata nas acções do nosso corpo, corpo este que nos é dado igualmente como representação e intuição.⁷⁰ (N, 92-3)

⁷⁰ “Vollziehen wir hingegen die (...) Vereinigung der äußern mit der innern Erkenntniß, da wo sie sich berühren; so erkennen wir, trotz aller accidentellen Verschiedenheiten, zwei Identitäten, nämlich die der Kausalität mit sich selbst auf allen Stufen, und die des zuerst unbekannten *x* (d.h. der Naturkräfte und Lebenserscheinungen) mit dem Willen in uns. Wir erkennen, sage ich, erstlich das identische Wesen der Kausalität in den verschiedenen Gestalten, die es auf verschiedenen Stufen annehmen muß, und nun sich zeigen mag als mechanische, chemische, physikalische Ursach, als Reiz, als anschauliches Motiv, als abstraktes, gedachtes Motiv: wir erkennen es als Eins und dasselbe, sowohl da, wo der stoßende Körper so viel Bewegung verliert als er mittheilt, als da, wo Gedanken mit Gedanken kämpfen und der siegende Gedanke, als stärkstes Motiv, den Menschen in Bewegung setzt, welche Bewegung nun mit nicht geringerer Nothwendigkeit erfolgt, als die der gestoßenen Kugel. Statt da, wo wir selbst das Bewegte sind und daher das Innere des Vorgangs uns intim und durchaus bekannt ist, von diesem innern Licht geblendet und verwirrt zu werden und dadurch uns dem sonstigen, in der ganzen Natur uns vorliegenden Kausalzusammenhänge zu entfremden und die Einsicht in ihn uns auf immer zu verschließen; bringen wir die neue, von Innen erhaltene Erkenntniß zur äußern hinzu, als ihren Schlüssel, und erkennen die zweite

Em última análise, a metafísica de Schopenhauer corresponde ao desenvolvimento coerente e conclusão daquilo que já se encontra em latência na terceira antinomia de Kant: assim como o ser humano é considerado, do ponto de vista fenoménico, um ente tão sujeito à causalidade natural (e, portanto, acessível à investigação científico-natural) quanto os animais ou até as coisas inanimadas, do ponto de vista metafísico, como coisa em si, ele pode ser considerado como totalmente incondicionado, livre. Mas, ao passo que o que era relevante para Kant era deixar em aberto a possibilidade de pelo menos se poder pensar o ser humano como livre, Schopenhauer estende esta consideração a todos os fenómenos: eles estão completamente sujeitos à necessidade causal, mas, tal como o ser humano, são também fenómeno do incondicionado, da liberdade⁷¹.

Deve-se notar que, com o desenvolvimento coerente da terceira antinomia de Kant, a oposição entre o ser humano e a natureza deixa de fazer sentido para Schopenhauer. O ser humano é inteiramente natureza; encontra-se, tal como todos os entes naturais, submetido às leis da natureza. Por outro lado, como teremos oportunidade de ver um pouco mais abaixo, a natureza não seria verdadeiramente natureza, não estaria completa, sem a existência humana.

IV.3 As ideias platónicas

Apesar de a vontade se objectivar em vários graus, Schopenhauer deixa claro que esta gradação não diz respeito a ela como coisa em si – a ela como o “x” incógnito

Identität, die Identität unsers Willens mit jenem uns bis dahin unbekannten *x*, das in aller Kausalerklärung übrig bleibt. Demzufolge sagen wir alsdann: auch dort, wo die palpabelste Ursache die Wirkung herbeiführt, ist jenes dabei noch vorhandene Geheimnißvolle, jenes *x*, oder das eigentlich Innere des Vorgangs, das wahre Agens, das Ansich dieser Erscheinung, — welche uns am Ende doch nur als Vorstellung und nach den Formen und Gesetzen der Vorstellung gegeben ist, — wesentlich das Selbe mit Dem, was bei den Aktionen unseres, eben so als Anschauung und Vorstellung uns gegebenen Leibes, uns intim und unmittelbar bekannt ist als Wille.”

⁷¹ W II, 192: “Was nun also Kant von der Erscheinung des Menschen und seines Thuns lehrt, das dehnt meine Lehre auf alle Erscheinungen in der Natur aus, indem sie ihnen den Willen als Ding an sich zum Grunde legt. Dies Verfahren rechtfertigt sich zunächst schon dadurch, daß nicht angenommen werden darf, der Mensch sei von den übrigen Wesen und Dingen in der Natur spezifisch, *toto genere* und von Grund aus verschieden, vielmehr nur dem Grade nach.” Não desenvolveremos mais esta temática, pois ela envolveria um estudo mais detalhado da noção de liberdade em Schopenhauer que se encontra para lá dos objectivos e limites desta dissertação. Sobre a metafísica de Schopenhauer como única possibilidade de conciliar a necessidade no curso da natureza com a liberdade cf. ainda W I, 337-9, 341, 597; W II: 192s., 364-5, 608; E: 81s., 96, 174s., 176.

que a natureza é no seu todo – pois, como tal, a vontade é uma e a mesma em cada coisa (W I, 152). Os vários níveis ou graus de objectivação dizem respeito apenas ao seu fenómeno. No entanto, a multiplicidade de graus de objectivação da vontade tem mais significado relativamente à objectivação da vontade do que à sua manifestação como pluralidade de coisas individuais. Os primeiros constituem as formas e tipos naturais que todas as coisas podem assumir⁷², ao passo que a diferença numérica diz respeito apenas à repetição indefinida de coisas de um mesmo tipo⁷³. Schopenhauer exprime esta circunstância ao dizer que a vontade é objectivada directamente nas forças da natureza, nas espécies de seres vivos e nos caracteres humanos individuais, quer dizer, nas formas originais que a natureza apresenta, e apenas indirectamente nos indivíduos que as instanciam.

Para exprimir conceptualmente os graus de objectivação da vontade como graus de objectivação *imediate* ou *directa* (*unmittelbar*) da vontade, por contraposição aos entes individuais que objectivam a vontade apenas *indirecta* ou *mediadamente*, através das suas qualidades, das forças da natureza que se expressam nelas ou da espécie a que pertencem, Schopenhauer recorre à noção platónica de *ideia*:

(...) os diferentes graus de objectivação da vontade, que, expressos em inumeráveis indivíduos, se apresentam como os modelos inalcançáveis destes ou como as formas eternas das coisas, não ocorrendo eles próprios no espaço e no tempo (o *medium* dos indivíduos), mas estando fixos, não submetidos a nenhuma mudança, sendo sempre e nunca devindo, ao passo que aqueles se originam e perecem, devêm constantemente e nunca são (...) – estes *graus de objectivação da vontade* não são outra coisa senão as Ideias de Platão.⁷⁴ (W I, 154)

⁷² Motivo pelo qual Schopenhauer diz que o conceito de grau de objectivação da vontade equivale ao conceito aristotélico, retomado pela escolástica, de *forma substantialis*. Cf. W I, 170: “Denn des Aristoteles forma substantialis bezeichnet genau Das, was ich den Grad der Objektivation des Willens in einem Dinge nenne.”

⁷³ Hamlyn (1980: 101) nega que a noção de pluralidade radique nas representações do espaço e do tempo. Sem entrar propriamente nessa discussão, note-se, apenas, que não é verdade que, segundo Schopenhauer, a pluralidade se reduza à pluralidade espaço-temporal, uma vez que para além daquela existe ainda a pluralidade das ideias platónicas. Poder-se-ia, quando muito, dizer apenas que, segundo Schopenhauer, a diferença *numérica* depende, de facto, das representações do espaço e do tempo.

⁷⁴ “(...) jene verschiedene Stufen der Objektivation des Willens, welche, in zahllosen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Musterbilder dieser, oder als die ewigen Formen der Dinge dastehn, nicht selbst in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend; sondern fest stehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seind, nie geworden; während jene entstehn und vergehn, immer werden und nie sind (...) diese *Stufen der Objektivation des Willens* nichts Anderes als Plato’s *Ideen* sind.”

Entendo por *ideia* cada grau determinado e fixo de objectivação da vontade, na medida em que esta é a coisa em si e, por isso, alheia à pluralidade. Estes graus relacionam-se com as coisas particulares como as suas formas eternas ou os seus modelos.⁷⁵ (W I, 154)

Nas forças mais universais da natureza não há diferença entre as instâncias e a ideia: uma manifestação da lei da gravidade é imediatamente manifestação da ideia platónica de gravidade. Só na natureza orgânica é que a ideia surge como um modelo ou ideal dos fenómenos. Segundo Schopenhauer, todos os indivíduos de uma determinada espécie de ser vivo são uma manifestação imperfeita da respectiva ideia platónica (neste caso, o carácter da espécie). A ideia platónica funciona como ideal da espécie ao qual nenhum dos espécimes corresponde perfeitamente. O ser humano, ao contrário dos animais, não tem apenas um carácter da espécie, mas também um carácter individual. Por esse motivo, cada ser humano é considerado por Schopenhauer como manifestação de uma ideia platónica própria (W I, 185). Com efeito, cada ser humano não é apenas uma instanciação, mais ou menos perfeita, do carácter geral da espécie, mas manifesta também individualidade. Isto não significa que os seres humanos objectivem sempre, de forma perfeita, a sua individualidade. Como vamos ver no próximo capítulo (cf. infra, V.5), a manifestação adequada da individualidade que é própria de cada ser humano requer que o ser humano adquira um conhecimento do seu próprio carácter (i.e. da ideia platónica de que é a manifestação).

Verifica-se que, à medida que há um incremento de complexidade dos organismos e aumenta o seu grau de individualidade, a manifestação da ideia torna-se progressivamente mais mediada. As plantas manifestam a ideia não apenas através da sua figura, mas também através do desenvolvimento temporal dos seus órgãos. Já o organismo animal não é suficiente para manifestar a respectiva ideia, o carácter da espécie só é completamente visível através da série das suas acções. A própria ideia de ser humano em geral só pode ser expressa através de uma pluralidade de caracteres individuais humanos, uma vez que cada um deles revela apenas um aspecto da ideia de humanidade⁷⁶.

⁷⁵ “Ich verstehe also unter *Idee* jede bestimmte und feste *Stufe der Objektivation des Willens*, sofern er Ding an sich und daher der Vielheit fremd ist, welche Stufen zu den einzelnen Dingen sich allerdings verhalten, wie ihre ewigen Formen, oder ihre Musterbilder.”

⁷⁶ Sobre a relação entre o grau de individualidade dos fenómenos e o carácter mediado da manifestação da ideia cf. W I, 184-188.

Apesar de haver uma variedade de ideias platónicas na natureza, não é demais repetir que as gradações de objectivação da vontade não dizem respeito à vontade como coisa em si (W I, 152, 171-2). Isto implica que as ideias sejam intrinsecamente relacionais. Isto é, elas encontram-se em relação umas com as outras, de tal modo que somente a totalidade delas constitui a objectivação da vontade una. Schopenhauer pensa, de forma analógica, a multiplicidade de ideias como actos da vontade una. Assim como a vontade individual no seu todo se manifesta através de uma pluralidade de actos no tempo, sem que isso obste à unidade do carácter que se exprime em cada um deles, a vontade como coisa em si, considerada para lá da possibilidade de pluralidade, manifesta-se em vários actos metafísicos a que correspondem precisamente as ideias platónicas:

Para facilitar a compreensão, podemos considerar estas diferentes ideias como actos de vontade particulares e, em si, simples, nos quais a sua essência se expressa em maior ou menor grau: os indivíduos são, por seu turno, fenómenos das ideias, isto é, aqueles actos no tempo e espaço e na pluralidade.⁷⁷ (W I, 184)

Schopenhauer não se limita a afirmar a unidade da vontade como coisa em si apoiado na ideia de que a coisa em si está para lá da pluralidade. Segundo Schopenhauer, pode-se descobrir indícios da unidade da vontade através da “analogia interna” (W I, 172) que os fenómenos das várias ideias apresentam entre si, como, por exemplo, aquela que existe entre a força da gravidade e a força de atracção eléctrica ou as analogias morfológicas entre as várias espécies animais.

A analogia interna que as ideias apresentam entre si deve-se ao facto de todas elas formarem uma escala de objectivação da vontade em que as superiores incorporam ou assimilam em si as inferiores. Por exemplo, a vida orgânica, apesar de não ser redutível a fenómenos químicos ou físicos, pressupõe-nos e incorpora-os no seu decorrer⁷⁸. Schopenhauer chama “assimilação subjugante” (*überwältigende*

⁷⁷ “Wir können, zu leichter Faßlichkeit, diese verschiedenen Ideen als einzelne und an sich einfache Willensakte betrachten, in denen sein Wesen sich mehr oder weniger ausdrückt: die Individuen aber sind wieder Erscheinungen der Ideen, also jener Akte, in Zeit und Raum und Vielheit.” Cf. ainda W I, 185-6 e 187.

⁷⁸ Koßler (1990: 120) refere a afinidade formal entre o processo de *überwältigende Assimilation* e a *Aufhebung* de Hegel. De facto, trata-se tal como em Hegel de um processo em que dois pólos opostos são simultaneamente anulados (como pólos autónomos), conservados e elevados pela identidade de um terceiro. Refira-se que Schopenhauer também usa o termo *Aufhebung*, mas apenas no sentido de “anular” ou “suprimir”.

Assimilation) (W I, 173) a esta relação segundo a qual cada grau de objectivação da vontade incorpora os inferiores.

Schopenhauer procura, pois, descrever o surgimento das ideias superiores a partir das inferiores por intermédio da “assimilação subjugante”, ainda que, segundo o próprio, esta descrição tenha um estatuto meramente hipotético (W I, 172). A descrição consiste no que se segue.

As várias ideias platónicas encontram-se numa relação de conflito entre si. O objecto deste conflito é a matéria, pois cada uma delas corresponde a uma tendência, ou a um esforço (*Streben*), para se manifestarem na matéria, que é a condição da sua objectivação. As ideias lutam, assim, pela “posse” da matéria na qual a sua objectivação tem lugar. Neste conflito, tem origem, segundo Schopenhauer, uma nova ideia, um novo grau da objectivação da vontade que domina os anteriores e se lhes sobrepõe, incorporando-os, simultaneamente, em si:

Quando, nos graus mais baixos da objectivação, isto é, no [mundo] inorgânico, vários dos fenómenos da vontade entram em conflito, por cada um deles se querer apoderar da matéria segundo o fio condutor da causalidade, origina-se nesta luta o fenómeno de uma ideia mais elevada. Esta subjuga as ideias mais imperfeitas existentes até aí, mas de tal modo que deixa a essência delas subsistir de um modo subordinado, ao acolher em si algo de análogo a elas. Este processo só se pode compreender precisamente a partir da identidade da vontade que se manifesta [*erscheinend*] em todas as ideias e a partir da sua tendência para uma objectivação cada vez mais elevada.⁷⁹ (W I, 172)

A ideia mais perfeita, que surge da vitória sobre várias ideias ou objectivações da vontade inferiores, adquire, pelo facto de acolher algo de análogo às subjugadas numa potência mais elevada, um carácter inteiramente novo: a vontade objectiva-se de um modo mais visível: inicialmente, através de *generatio aequivoca* e, posteriormente, por assimilação do germe existente, têm origem a seiva orgânica, a planta, o animal, o ser humano. Portanto, a partir do conflito entre os fenómenos inferiores surge o superior

⁷⁹ “Wenn von den Erscheinungen des Willens, auf den niedrigeren Stufen seiner Objektivation, also im Unorganischen, mehrere unter einander in Konflikt gerathen, indem jede, am Leitfaden der Kausalität, sich der vorhandenen Materie bemächtigen will; so geht aus diesem Streit die Erscheinung einer höhern Idee hervor, welche die vorhin dagewesenen unvollkommeneren alle überwältigt, jedoch so, daß sie das Wesen derselben auf eine untergeordnete Weise bestehn läßt, indem sie ein Analogon davon in sich aufnimmt; welcher Vorgang eben nur aus der Identität des erscheinenden Willens in allen Ideen und aus seinem Streben zu immer höherer Objektivation begreiflich ist.”

que os devora a todos, realizando também a tendência daqueles num grau superior.⁸⁰ (W I, 173)

Pode-se verificar que a ideia de humanidade, embora seja algo de original e não redutível aos graus inferiores de objectivação da vontade, pertence originalmente à natureza, uma vez que a sua existência pressupõe toda a escala de objectivação da vontade. Inversamente, pode-se também dizer que a natureza não estaria completa, não seria inteiramente natureza, sem a existência do ser humano:

Ainda que a vontade encontre no ser humano, como ideia (platónica), a sua objectivação mais visível e completa [*deutlichste und vollkommenste*], esta ideia não poderia, por si mesma, expressar a sua essência. Para se manifestar na significação que lhe é apropriada, a ideia de ser humano não poderia apresentar-se sozinha e sem conexão, mas teve de ser acompanhada pela escala que percorre todas as formas dos animais, passando pelo reino vegetal, até ao reino inorgânico: somente todas estas completam a objectivação total da vontade; elas são pressupostas pela ideia de ser humano tal como as flores da árvore pressupõem folhas, ramos, caule e raiz; elas formam uma pirâmide cujo vértice é o ser humano. Se se gosta de comparações, pode dizer-se também: o seu fenómeno acompanha o do ser humano de forma tão necessária como a luz na sua totalidade é acompanhada pelas sucessivas gradações de meias-luzes, através das quais ela se perde na escuridão; ou pode chamar-se-lhes o eco do ser humano e dizer: animal e planta são a quinta e a terça descendente do ser humano, o reino inorgânico é a oitava baixa.⁸¹ (W I, 182-3)

⁸⁰ “Die aus solchem Siege über mehrere niedere Ideen, oder Objektivationen des Willens, hervorgehende vollkommenere gewinnt, eben dadurch, daß sie von jeder überwältigten, ein höher potenziertes Analogon in sich aufnimmt, einen ganz neuen Charakter: der Wille objektiviert sich auf eine neue deutlichere Art: es entsteht, ursprünglich durch *generatio aequivoca*, nachher durch Assimilation an den vorhandenen Keim, organischer Saft, Pflanze, Thier, Mensch. Also aus dem Streit niedrigerer Erscheinungen geht die höhere, sie alle verschlingende, aber auch das Streben aller in höherm Grade verwirklichende hervor.”

⁸¹ “Obgleich im Menschen, als (Platonischer) Idee, der Wille seine deutlichste und vollkommenste Objektivation findet; so konnte dennoch diese allein sein Wesen nicht ausdrücken. Die Idee des Menschen durfte, um in der gehörigen Bedeutung zu erscheinen, nicht allein und abgerissen sich darstellen, sondern mußte begleitet seyn von der Stufenfolge abwärts durch alle Gestaltungen der Thiere, durch das Pflanzenreich, bis zum Unorganischen: sie alle erst ergänzen sich zur vollständigen Objektivation des Willens; sie werden von der Idee des Menschen so vorausgesetzt, wie die Blüten des Baumes Blätter, Aeste, Stamm und Wurzel voraussetzen: sie bilden eine Pyramide, deren Spitze der Mensch ist. Auch kann man, wenn man an Vergleichen Wohlgefallen hat, sagen: ihre Erscheinung begleitet die des Menschen so nothwendig, wie das volle Licht begleitet ist von den allmähigen Gradationen aller Halbschatten, durch die es sich in die Finsterniß verliert: oder auch man kann sie den Nachhall des Menschen nennen und sagen: Thier und Pflanze sind die herabsteigende Quint und Terz des Menschen, das unorganische Reich ist die untere Oktav.”

O ser humano representa o grau mais elevado de objectivação da vontade, não havendo, de acordo com Schopenhauer, nenhuma ideia “superior” à do ser humano. Assim, a natureza “completa-se” precisamente com o advento da humanidade⁸². Segundo Schopenhauer, é precisamente porque a espécie humana alberga em si a possibilidade de, pelo menos em alguns dos seus membros, realizar o completo autoconhecimento da vontade, e, conseqüentemente, negar a vontade, que não faz sentido considerar a possibilidade de uma ideia superior à ideia de ser humano. Esta é, por isso, simultaneamente o ponto onde a objectivação da vontade se completa e aquele onde a vontade se “volta” e nega a si mesma. Teremos oportunidade de detalhar esta ideia quando abordarmos o tema da negação da vontade (cf. infra, cap. VII).

IV.4 A vontade de vida

Pelo que vimos, pode-se verificar que o “motor” do desenvolvimento da escala das ideias é precisamente a sua “tendência para uma objectivação cada vez mais elevada”⁸³. É esta tendência que explica o conflito entre as forças da natureza pela posse da matéria, quer dizer, precisamente pela condição da sua objectivação. A ideia de que todas as formas da natureza são animadas por uma tendência para se objectivarem na matéria pressupõe algo que Schopenhauer só explicita mais tarde: que a vontade é vontade de vida (*Wille zum Leben*)⁸⁴.

Vontade e vontade de vida são, de acordo com Schopenhauer, duas expressões sinónimas: “e porque o que a vontade quer é sempre a vida, precisamente porque esta não é outra coisa senão a apresentação daquele querer para a representação, é

⁸² Assim, não acompanhamos Atwell (1995: 31) na ideia de que a identidade entre o ser humano e a natureza é um aspecto que Schopenhauer começou a acentuar a partir dos anos 30. É verdade que este aspecto da filosofia de Schopenhauer é mais desenvolvido nos textos subsequentes, dado que Schopenhauer acreditava ver na literatura científica do seu tempo, em especial na então incipiente fisiologia, uma corroboração das suas teses metafísicas. No entanto, ele já está inteiramente presente na primeira exposição do seu sistema em 1818 (que é precisamente a exposição da tese metafísica que Schopenhauer acredita posteriormente ver corroborada pela ciência).

⁸³ Segundo Koßler (1990: 120) o movimento de “assimilação subjugante” tem três pressupostos: 1) a identidade da vontade fenoménica; 2) a dissensão (*Entzweiung*) das ideias e 3) a tendência (*Streben*) para uma objectivação superior.

⁸⁴ Podia-se ter traduzido o termo *Wille zum Leben* também por “vontade de viver”. O original alemão *Leben* pode tanto referir-se a “vida” como à forma substantivada do verbo “viver”. Aqui seguimos a sugestão de Janaway (1989: 249), que verte *Wille zum Leben* por *will to life*, chamando a atenção para o facto de o fenómeno que Schopenhauer tem em vista não ser apenas a conservação do indivíduo, mas também, e sobretudo, a conservação da espécie, isto é, a propagação do indivíduo para lá da sua vida individual.

indiferente e apenas um pleonismo se nós, em vez de dizermos simplesmente ‘a vontade’, dissermos ‘a vontade de vida’.”⁸⁵ (W I, 324). Como se pode ver por este trecho, a noção de vida é aqui usada em sentido muito lato e, se bem que ela implique a vida no sentido orgânico e, em particular, animal, o conceito deve ser interpretado como equivalente a objectivação, isto é, à manifestação de uma força na matéria. Assim, aquilo que a vontade como coisa em si *quer é objectivar-se*. Caso contrário não faria sentido Schopenhauer dizer que “vontade de vida” é um mero pleonismo⁸⁶.

A vontade de vida corresponde àquilo que a vontade quer sem que tenha, na maioria das suas objectivações, consciência disso. Na verdade, só no ser humano, através da razão, é possível uma consciência clara de que a vida constitui o “objecto” da vontade:

A vontade que, considerada puramente em si mesma, é desprovida de cognição e é apenas um impulso imparável e cego, tal como ainda a vemos aparecer na natureza inorgânica e vegetal e nas suas leis, bem como na parte vegetativa da nossa própria vida, adquire, através do mundo como representação que lhe é acrescentado e desenvolvido para a servir, o conhecimento do seu querer e daquilo que quer. A saber: que [aquilo que ela quer] não é outra coisa senão este mundo, a vida precisamente como se apresenta.⁸⁷ (W I, 323)

A vontade de vida manifesta-se no mundo dos seres animados e, em particular, no ser humano e nos animais como instinto de autopreservação e instinto de reprodução,

⁸⁵ “(...) und da was der Wille will immer das Leben ist, eben weil dasselbe nicht weiter, als die Darstellung jenes Wollens für die Vorstellung ist; so ist es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir statt schlechthin zu sagen, ‘der Wille’, sagen ‘der Wille zum Leben’.”

⁸⁶ Não concordamos com Janaway (1989: 241ss.) quando ele diz que a ideia de que a natureza é vontade de vida resulta da aplicação da metafísica de Schopenhauer à natureza orgânica. De facto, “vontade de vida” parece ter um sentido mais lato, que não implica a ideia de vida orgânica; o conceito parece significar vontade de objectivação. Sobre este sentido lato de “vontade de vida” cf. Stanek, 2010: 93.

⁸⁷ “Der Wille, welcher rein an sich betrachtet, erkenntnißlos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, wie wir ihn noch in der unorganischen und vegetabilischen Natur und ihren Gesetzen, wie auch im vegetativen Theil unseres eigenen Lebens erscheinen sehen, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntniß von seinem Wollen und von dem was es sei, das er will, daß es nämlich nichts Anderes sei, als diese Welt, das Leben, gerade so wie es dasteht”. Malter (1991: 274) parece sugerir, a partir da leitura deste passo, que existe uma diferença entre a vontade e a vontade de vida. De acordo com ele, a vontade de vida seria a vontade tornada fenómeno. No entanto, conforme o que vimos a respeito do estatuto da metafísica de Schopenhauer – de que não se trata de nenhum conhecimento incondicionado da coisa em si – arriscarmo-nos-íamos a dizer que a vontade é sempre vontade-no-fenómeno e não há qualquer distinção entre vontade em si (ou simplesmente vontade) e vontade-no-fenómeno (vontade de vida). O que o trecho citado põe em evidência é que o que a vontade essencialmente quer é a vida, ainda que apenas no ser humano chegue à consciência de si, quer dizer, à consciência de que é essa a sua essência. Cf. infra, cap. VI e VIII.

quer dizer, como instinto sexual. O instinto sexual tem até um estatuto superior ao instinto de autopreservação, uma vez que corresponde ao instinto de autopreservação da *espécie* (cf. *infra*, cap. VII). Quer dizer, visto que o que a natureza como vontade quer é objectivar-se, uma vez completada a escala da sua objectivação, ela visa apenas conservar as ideias platónicas que correspondem às diferentes espécies de seres vivos. No entanto, apesar do que é sugerido pelo nome “vontade de vida”, esta não se manifesta apenas nos seres vivos. Ela estende-se também aos fenómenos da natureza inanimada, pois o conflito entre as forças da natureza mais universais pela posse da matéria revela já uma tendência para a objectivação⁸⁸. Assim, temos de considerar que a tendência ou esforço da gravidade, por exemplo, para se manifestar na matéria e o conflito em que se encontra com a rigidez e a impenetrabilidade dos corpos são um símile da tendência que constitui cada ser vivo para conservar a sua vida em conflito com outros⁸⁹.

De todo o modo, uma vez que a vontade como coisa em si é apresentada por como algo essencialmente cego, inconsciente, etc., como se explica que Schopenhauer lhe atribua um objecto, a vida, que serve de finalidade a toda a sua actividade? Não estará aqui Schopenhauer a atribuir um predicado teleológico à coisa em si?

A pergunta por uma finalidade da vontade de vida é, desde logo, desadequada, pois a lei da motivação é uma das formas do princípio da razão suficiente e, portanto, só se aplica ao fenómeno (W I, 193-4). Schopenhauer admite o emprego da explicação a partir de causas finais por parte da ciência, em particular quando se trata de explicar o funcionamento de organismos. Ele nega, no entanto, qualquer papel às mesmas na metafísica⁹⁰. Quer dizer, a vida não deve ser entendida como o objecto de uma

⁸⁸ Por esse motivo, Schopenhauer vê nos fenómenos da mecânica, no movimento dos corpos em choque, uma instância de uma tendência para a autopreservação. Cf. W II, 338.

⁸⁹ Schopenhauer antecipou Darwin na ideia de que as espécies provieram umas das outras. No entanto, ao contrário de Darwin, Schopenhauer pensa que as espécies actualmente existentes já estavam, de certo modo, previstas na própria evolução, motivo pelo qual, uma vez existentes, podem ser consideradas como formas “eternas” da vontade, isto é, ideias platónicas. Refira-se, no entanto, que aquilo que Schopenhauer designa como vontade de vida não pode ser considerado um “a priori” da teoria da evolução de Darwin, uma vez que a selecção natural, ainda que fruto do acaso, tem de pressupor que pelo menos os seres vivos têm uma tendência para se preservarem e reproduzirem. Sobre a relação entre Darwin e Schopenhauer cf. Magee, 1983: 98, 145ss., 156, Spierling, 1998: 56 e Young, 1987: 68.

⁹⁰ Sobre o carácter fenoménico da finalidade (*Zweckmäßigkeit*) na natureza, cf. W I, 192, 608-9, 631; W II, 373-4; N, 57; P II, 16-17. Apesar de a explicação teleológica estar arredada da metafísica, esta proporciona, segundo Schopenhauer, a explicação do facto de as coisas nos aparecerem como conformes a fins (*zweckmäßig*). A finalidade na natureza recebe a sua explicação a partir da consideração da unidade metafísica da vontade. É o fenómeno desta unidade que quando distendido espacial e temporalmente nos aparece tanto como aquilo a que Schopenhauer chama a conformidade a fins interna que diz respeito à circunstância de as partes do organismo constituírem em conjunto um sistema que visa a sua conservação, como a conformidade a fins externa que diz respeito ao facto de as várias partes da natureza se

finalidade da vontade como coisa em si⁹¹. A vontade de vida deve ser entendida, antes, como o *carácter* de todas as coisas. Tal como o carácter humano individual é concebido como a “máxima fundamental”⁹² que está pressuposta em todas as acções, sem que com isso se trate de uma proposição consciente que é seguida pelos agentes, assim também a vontade de vida pode ser considerada como o carácter último de toda a actividade em geral, sem que essa vontade seja consciente ou um motivo específico de determinadas acções:

Em todas estas considerações torna-se claro para nós que a vontade de vida não é uma consequência do conhecimento da vida, não é como que uma *conclusio ex praemissis* e, em geral, algo secundário: ela é antes a coisa primeira e incondicionada, a premissa de todas as premissas e, precisamente por essa razão, aquilo de que a filosofia tem de *partir*, visto que a vontade de vida não ocorre como consequência do mundo, mas antes o mundo como consequência da vontade de vida⁹³. (W II, 410)

Referindo-se ao modo como a vontade de vida opera nos homens, Schopenhauer diz mesmo que eles não são “puxados pela frente, mas sim empurrados por trás” (W II, 402). Por conseguinte, a vida pode ser vista como aquilo que a vontade como coisa em si quer ou para a qual tende, mas não constitui nenhum sentido da mesma, nenhum fim último (*Endzweck*) dela.

O que está em causa quando Schopenhauer nega que a “vida” seja um fim, isto é, um motivo entre outros, da vontade, não é apenas a crítica ao uso de causas finais na metafísica. Schopenhauer não concebe que a própria vida possa constituir o fim último e sentido da existência do mundo por motivos mais substanciais. Isto é, o que está em

encontrarem em harmonia e, portanto, serem simultaneamente meio e fim umas das outras. Sobre a conformidade a fins interna e externa cf. W I, 184ss. Sobre o tema da teleologia em geral cf. W I, 129, 172-3, 175, 183, 184ss., 192; N, 34, 36, 37, 40ss., 46, 52, 54, 55ss.; W II, 353-5, 366-7, 368ss., 372ss., 378, 383, 384, 393-4, 394, 397 e P II, 187.

⁹¹ “Schopenhauer’s description of will as ‘will to life’ follows from his assertion of its blindness: the suffix ‘to life’ simply reminds us of the fact that will’s highest phenomenal objectification is in life; it does not designate life as the end of will, and it no more imports purposiveness than does the description of a body as having impetus.” (Gardner, 1999: 383).

⁹² “Wir setzen gradezu voraus, daß jeder in seinem Handeln eine bleibende Grund-Maxime äußert; nicht daß er sich einer solchen *in abstracto* bewußt wäre, nicht daß sie als Vorsatz in der Reflexion läge (da wäre sie wandelbar), sondern daß sie das leitende Princip alles seines Handelns ist, von dem es nie abweicht. Eine Grundmaxime, deren Ausdruck nicht Worte sind sondern das gesammte Thun und Wesen des Menschen selbst.” (Vo II, 85). Cf. ainda W I, 321, 354; W II, 251; E, 150.

⁹³ “An allen diesen Betrachtungen also wird uns deutlich, daß der Wille zum Leben nicht eine Folge der Erkenntnis des Lebens, nicht irgendwie eine *conclusio ex praemissis* und überhaupt nichts Sekundäres ist: vielmehr ist es das Erste und Unbedingte, die Prämisse aller Prämissen und eben deshalb Das, wovon die Philosophie *auszugehen* hat; indem der Wille zum Leben sich nicht in Folge der Welt einfindet, sondern die Welt in Folge des Willens zum Leben.” Cf. ainda W II, 271 e 400.

causa é, em última análise, que a vida não pode, por si mesma, ser considerada como algo que tenha valor em si mesmo, como uma condição a que se possa aspirar e constitua um sentido.

Se é verdade que, por um lado, a unidade da vontade na natureza se manifesta sob a forma de uma harmonia que se revela no facto de a natureza ser um sistema cujas partes existem em função umas das outras e, como tal, se conservam a si mesmas e ao todo; por outro lado, o processo de objectivação da vontade, o processo de “assimilação subjugante” pressupõe o conflito entre as várias ideias platónicas. Segundo Schopenhauer, este conflito revela uma discórdia (*Entzweiung*) ou conflito (*Widerstreit*) da vontade consigo mesma (W I, 174s., 192). A harmonia na natureza existe apenas na medida em que é necessário a natureza conservar-se a si própria através das suas formas. O verdadeiro carácter da natureza é o conflito:

No entanto, a adaptação e o acomodamento recíproco dos fenómenos, que têm origem nesta unidade, não podem anular o conflito interno apresentado acima, que aparece na luta universal da natureza e é essencial à vontade. Aquela harmonia vai somente ao ponto de tornar possível a *conservação* do mundo e dos seus seres, que, por isso, sem ela, já teriam perecido há muito. Por essa razão, ela estende-se apenas à conservação das espécies e das condições de vida em geral, mas não à dos indivíduos. Por conseguinte, se, por um lado, em virtude daquela harmonia e acomodação *as espécies* no mundo orgânico e *as forças universais da natureza* no mundo inorgânico co-existem lado a lado e até se apoiam reciprocamente, por outro lado, o conflito interno da vontade, que se objectiva através de todas aquelas ideias, revela-se nas intermináveis guerras mortais dos *indivíduos* daquelas espécies e na luta constante dos *fenómenos* daquelas forças da natureza, como foi exposto acima.⁹⁴ (W I, 192)

A vontade de vida não tem, portanto, qualquer outro sentido que não seja perpetuar-se a si mesma na sua objectivação. Por conseguinte, a vida, embora seja o

⁹⁴ “Inzwischen kann das aus dieser Einheit entspringende sich wechselseitige Anpassen und Sichbequemen der Erscheinungen dennoch nicht den oben dargestellten, im allgemeinen Kampf der Natur erscheinenden innern Widerstreit tilgen, der dem Willen wesentlich ist. Jene Harmonie geht nur so weit, daß sie den *Bestand* der Welt und ihrer Wesen möglich macht, welche daher ohne sie längst untergegangen wären. Daher erstreckt sie sich nur auf den Bestand der Species und der allgemeinen Lebensbedingungen, nicht aber auf den der Individuen. Wenn demnach, vermöge jener Harmonie und Akkomodation, *die Species* im Organischen und *die allgemeinen Naturkräfte* im Unorganischen neben einander bestehen, sogar sich wechselseitig unterstützen; so zeigt sich dagegen der innere Widerstreit des durch alle jene Ideen objectivirten Willens im unaufhörlichen Vertilgungskriege der *Individuen* jener Species und im beständigen Ringen der *Erscheinungen* jener Naturkräfte mit einander, wie oben ausgeführt worden.”

objecto da vontade, não pode constituir o seu sentido, pois tem um carácter intrinsecamente conflituoso, discordante. Aliás, este carácter desarmónico da vida ressurgue ainda com mais intensidade na existência humana.

A tese relativa à falta de sentido ou finalidade da vontade como coisa em si imbrica já no tema do chamado pessimismo de Schopenhauer, que não vamos desenvolver neste capítulo. Teremos oportunidade de retomar o problema do sentido, não apenas da vida natural, mas principalmente da vida humana, no último capítulo da presente dissertação.

Capítulo V: Vontade e intelecto

V.1 O intelecto como objectivação da vontade

V.1.1 A génese da consciência

Vimos, no capítulo anterior, que a vontade se manifestava na natureza em diferentes graus e que, entre estes, o ser humano corresponde, precisamente, ao mais elevado. Vimos também que os diferentes graus de objectivação da vontade manifestavam uma relação interna entre eles, de tal modo que os superiores correspondiam a uma assimilação subjugante dos anteriores. Esta ideia traduz-se, do ponto de vista temporal, no facto de a natureza inorgânica ter preexistido à orgânica, de, no que se refere a esta, as plantas terem precedido os animais e, por sua vez, estes terem precedido o ser humano (o animal provido de razão). Schopenhauer apresenta estes saltos na natureza como resultantes do conflito entre as várias ideias. Isto implica, desde logo, que a animalidade e, portanto, também a consciência (como aquilo que define a animalidade por contraposição ao mundo vegetal) têm a sua origem na tendência da vontade para uma objectivação superior e no conflito entre as várias forças e formas da natureza.

Na natureza orgânica, o conflito interno em que a vontade se encontra manifesta-se através de um conflito entre os indivíduos¹. Este conflito resulta da tendência de cada ser vivo para se conservar e reproduzir (permitindo assim que a sua espécie se conserve). Com a progressiva complexificação dos organismos, as condições da sua conservação tornam-se igualmente mais complexas. A partir de determinado ponto na escala de progressiva complexificação dos organismos, não seria possível a sua manutenção sem o auxílio da consciência:

¹ W I, 192: “Wenn demnach, vermöge jener Harmonie und Akkomodation, die *Species* im Organischen und die *allgemeinen Naturkräfte* im Unorganischen neben einander bestehn, sogar sich wechselseitig unterstützen; so zeigt sich dagegen der innere Widerstreit des durch alle jene Ideen objektivirten Willens im unaufhörlichen Vertilgungskriege der *Individuen* jener *Species* und im beständigen Ringen der *Erscheinungen* jener *Naturkräfte* mit einander (...)”

Os graus cada vez mais elevados de objectividade da vontade atingem, por fim, o ponto onde o indivíduo, que manifesta [*darstellt*] a ideia, não poderia obter o alimento que tem de assimilar apenas por via do mero movimento suscitado por estímulos. Pois o estímulo tem de ser esperado, mas o alimento é aqui mais especificamente determinado, e, com a crescente diversidade de fenómenos, o aglomerado e a confusão tornam-se tão grandes, que eles se perturbam mutuamente. Por sua vez, o acaso de que depende o indivíduo, que procura o seu alimento através de estímulos, seria demasiado desfavorável. O alimento tem, por isso, de ser procurado e escolhido a partir do momento em que o animal se solta do ovo ou do corpo materno, onde vegetava sem cognição. Por essa razão, torna-se necessária a locomoção por meio de motivos e, por causa desta, a cognição. Esta surge, portanto, como um expediente, *mxanh*, necessário neste grau de objectivação da vontade com a finalidade de conservar o indivíduo e reproduzir a espécie.² (W I, 178-9)

A razão, como diferença específica do ser humano relativamente ao animal, tem também a sua origem, tal como sucede na transição da vida vegetal para a vida animal, na necessidade de o organismo se conservar face às circunstâncias em que se encontra:

Finalmente, onde a vontade atingiu o grau mais elevado da sua objectivação, não é suficiente o conhecimento do entendimento desenvolvido nos animais, ao qual os sentidos fornecem os dados, conhecimento do qual surge a mera percepção, que está presa ao presente: o ser complicado, multifacetado, moldável, altamente necessitado e exposto a incontáveis ferimentos, isto é, o ser humano, para poder sobreviver, teve de ser iluminado por um conhecimento duplo. Uma potência mais elevada do conhecimento intuitivo teve de se juntar a ele, um reflexo seu: a razão como faculdade dos conceitos abstractos.³ (W I, 180)

² “Die immer höher stehenden Stufen des Objektität des Willens führen endlich zu dem Punkt, wo das Individuum, welches die Idee darstellt, nicht mehr durch bloße Bewegung auf Reize seine zu assimilirende Nahrung erhalten konnte; weil solcher Reiz abgewartet werden muß, hier aber die Nahrung eine specieller bestimmte ist, und bei der immer mehr angewachsenen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen das Gedränge und Gewirre so groß geworden ist, daß sie einander stören, und der Zufall, von dem das durch bloße Reize bewegte Individuum seine Nahrung erwarten muß, zu ungünstig seyn würde. Die Nahrung muß daher aufgesucht, ausgewählt werden, von dem Punkt an, wo das Thier dem Ei oder Mutterleibe, in welchem es erkenntnißlos vegetirte, sich entwunden hat. Dadurch wird hier die Bewegung auf Motive und wegen dieser die Erkenntniß nothwendig, welche also eintritt als ein auf dieser Stufe der Objectivation des Willens erforderetes Hülfsmittel, *mxanh*, zur Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts.”

³ “Endlich nun da, wo der Wille zum höchsten Grade seiner Objectivation gelangt ist, reicht die den Thieren aufgegangene Erkenntniß des Verstandes, dem die Sinne die Data liefern, woraus bloße Anschauung, die an die Gegenwart gebunden ist, hervorgeht, nicht mehr zu: das complicirte, vielseitige, bildsame, höchst bedürftige und unzähligen Verletzungen ausgesetzte Wesen, der Mensch, mußte, um

A descrição que Schopenhauer faz da origem da consciência parece ter um carácter teleológico. Quer dizer, sugere-se que a consciência é algo que a própria vontade gerou com o fim de conservar um determinado tipo de organismos. Se é isto que Schopenhauer defende, existe, desde logo, o problema de como o conciliar com o facto de Schopenhauer não admitir, do ponto de vista metafísico, a explicação através de causas finais. Em conformidade com a doutrina metafísica de Schopenhauer, não se pode tomar o intelecto como um produto da vontade. Ele é, antes, um dos modos de objectivação da vontade, tal como sucede, aliás, com qualquer outro órgão.

Por outro lado, podemos evitar a aparência de contradição se tivermos em conta que Schopenhauer admite a explicação através de causas finais do ponto de vista empírico e científico no âmbito dos fenómenos orgânicos⁴. No quadro deste ponto de vista, a consciência pode, por isso, ser explicada como algo cuja existência serve os fins da conservação e reprodução, no fundo, como participando da unidade que é o próprio organismo. Tem de se ressaltar ainda que, segundo Schopenhauer, a causa final não é a mesma coisa que um motivo. Um motivo é uma causa que só age através da consciência que se tem dele. A causa final é, pelo contrário, uma causa que age *como se* houvesse consciência dela sem que efectivamente haja⁵. Isto é, a natureza não produz o intelecto ou qualquer outro órgão com vista a uma finalidade de que esteja consciente⁶.

V.1.2 Intelecto e cérebro

Visto que o intelecto é algo que participa da unidade do organismo, contribuindo para a sua preservação, ele é também, como todos os outros órgãos, uma objectivação da vontade, apresentando-se, do ponto de vista objectivo, como cérebro. A identidade entre o intelecto e o cérebro não é, à partida, nada de novo, se levarmos em conta que a teoria do conhecimento de Schopenhauer já os trata, na prática, como equivalentes, o

bestehen zu können, durch eine doppelte Erkenntniß erleuchtet werden, gleichsam eine höhere Potenz der anschaulichen Erkenntniß mußte zu dieser hinzutreten, eine Reflexion jener: die Vernunft als das Vermögen abstrakter Begriffe.” Sobre a origem da razão cf. ainda W II, 316-7.

⁴ W II, 375, 379.

⁵ Sobre a noção de causa final cf. W II, 375, 377, 379, 381, 385, 386, 388, 390.

⁶ Young (1987: 72; 2005: 82ss.) defende que a vontade é desprovida de consciência, mas não desprovida de um conhecimento inconsciente, uma vez que é ela que cria as suas formas em conformidade com os seus fins. É também, através desta distinção, que Young explica a existência de desejo inconsciente. Embora Schopenhauer, por vezes, descreva os organismos, literalmente, como criações da vontade, explicando desse modo a teleologia, não cremos que faça sentido distinguir entre consciência e cognição, que, para Schopenhauer, significam exactamente a mesma coisa.

que legitima a investigação empírica das funções cognitivas (cf. supra, cap. I). No entanto, a identidade entre cérebro e intelecto só é verdadeiramente fundamentada já no quadro da segunda parte do sistema⁷. Ela pode ser mesmo lida como uma especificação da tese metafísica fundamental de que o organismo é a objectivação da vontade individual. É isso mesmo que Schopenhauer explicita no segundo volume de *O mundo como vontade e representação*:

O conhecimento do mundo exterior pode também ser designado como a *consciência de outras coisas*, por oposição à *consciência de si*. Ora, depois de nesta termos descoberto a vontade como o seu verdadeiro objecto ou conteúdo, vamos agora tomar em consideração, com a mesma intenção, a consciência de outras coisas, o conhecimento objectivo. Aqui a minha tese é esta: *o que se apresenta na consciência de si, ou seja, subjectivamente, como o intelecto, apresenta-se na consciência de outras coisas, ou seja, objectivamente, como cérebro (...)*.⁸ (W II, 277)

Embora o intelecto seja subjectivamente incognoscível, do ponto de vista objectivo ele é, como qualquer outro objecto, um fenómeno e, nessa qualidade, apresenta-se na forma de cérebro. Ele é, portanto, algo de físico e material: “a vontade é metafísica, o intelecto físico; – o intelecto é, como os seus objectos, mero fenómeno: coisa em si é somente a vontade”⁹ (W II, 224-5).

Schopenhauer fundamenta, assim, com base na tese fundamental da sua metafísica – a identidade entre corpo e vontade –, uma ideia que já operava na sua teoria do conhecimento, nomeadamente a ideia de que toda a consciência é consciência animal:

⁷ Interpretação inversa tem Booms (2003: 31-3, 139-40), que, em conformidade com a sua leitura linear do sistema, defende que é a metafísica que está fundada na teoria do conhecimento, e não vice-versa.

⁸ “Die Erkenntniß der Außenwelt kann auch bezeichnet werden als das *Bewußtseyn anderer Dinge*, im Gegensatz des *Selbstbewußtseyns*. Nachdem wir nun in diesem letztern den Willen als das eigentlich Objekt oder den Stoff desselben gefunden haben, werden wir jetzt, in der selben Absicht, das Bewußtseyn von andern Dingen, also die objektive Erkenntniß, in Betracht nehmen. Hier ist nun meine Thesis diese: *was im Selbstbewußtseyn, also subjectiv, der Intellekt ist, das stellt sich im Bewußtseyn anderer Dinge, also objektiv, sich als das Gehirn dar (...)*” Cf. também W II, 294: “Was von innen gesehen das Erkenntnißvermögen ist, das ist, von außen gesehen, das Gehirn.” Cf. ainda W II, 324.

⁹ “(...) der Wille ist metaphysisch, der Intellekt physisch; - der Intellekt ist, wie seine Objekte, bloße Erscheinung; Ding an sich ist allein der Wille.” Cf. também W II, 224, 306, 315; P II, 11.

Conhecemos a consciência apenas como propriedade dos animais: consequentemente não devemos, nem sequer podemos, pensá-la de outro modo senão como *consciência animal*. Por conseguinte, esta expressão é já tautológica.¹⁰ (W II, 227)

A ideia de que toda a consciência é animal decorre, aliás, da crítica à concepção do ser humano como um ser primariamente racional. Esta concepção tem como uma das suas implicações a ideia de que pelo menos uma parte da nossa actividade cognitiva pode ocorrer independentemente do corpo. Isto é, uma vez que a nossa essência residiria numa alma de natureza racional, seria sempre possível, por princípio, ela emancipar-se do corpo por via do seu conhecimento racional¹¹:

Os filósofos anteriores a Kant, com poucas excepções, abordaram o nosso processo cognitivo pelo lado errado. Tomaram como ponto de partida uma pretensa alma; um ser cuja natureza e função específica consistiria em pensar, mais concretamente no pensar abstracto através de meros conceitos, que seriam tanto mais próprios dela quanto mais distantes estivessem de toda a perceptibilidade (...). De acordo com aqueles [filósofos], esta alma iria parar, não se sabe bem como, a um corpo, no qual o seu pensar puro não seria senão perturbado; em primeiro lugar, pelas impressões sensíveis e percepções, ainda mais pelos desejos que estas suscitariam e, por fim, pelas emoções e até paixões nas quais aqueles [apetites] se transformam; ao passo que o elemento próprio e originário desta alma seria o pensar puro e abstracto. Estando a alma entregue a este, os seus objectos seriam somente *universalia*, conceitos inatos, *aeternas veritates*, sendo tudo o que pertence à percepção deixado bem abaixo de si.¹² (W II, 312-3).

¹⁰ “Das Bewußtseyn ist uns schlechterdings nur als Eigenschaft animalischer Wesen bekannt: folglich dürfen, ja können wir es nicht anders, denn als *animalisches Bewußtseyn* denken; so daß dieser Ausdruck schon tautologisch ist.” Cf. também W II, 537; E, 131; P II, 100.

¹¹ Este é o modelo que se pode encontrar, por exemplo, no *Fédon* de Platão.

¹² “Die Philosophen vor Kant, wenige ausgenommen, haben die Erklärung des Hergangs unsers Erkennens von der verkehrten Seite angegriffen. Sie giengen nämlich dabei aus von einer sogenannten Seele, einem Wesen, dessen innere Natur und eigenthümliche Funktion im Denken bestände, und zwar ganz eigentlich im abstrakten Denken, mit bloßen Begriffen, die ihr um so vollkommener angehörten, als sie von aller Anschaulichkeit ferner lagen. (...) Diese Seele sei unbegreiflicher Weise in den Leib gerathen, woselbst sie in ihrem reinen Denken nur Störungen erleide, schon durch die Sinneseindrücke und Anschauungen, noch mehr durch die Gelüste, welche diese erregen, endlich durch die Affekte, ja Leidenschaften, zu welchen wieder diese sich entwickeln; während das selbsteigene und ursprüngliche Element dieser Seele lauterer, abstraktes Denken sei, welchem überlassen sie nur *Universalien*, angeborene Begriffe und *aeternas veritates* zu ihren Gegenständen habe und alles Anschauliche tief unter sich liegen lasse.” Para a crítica à concepção de alma racional separada do corpo cf. também W II, 272; E, 132, 151ss.; P I, 47ss. e HN III: 117-119.

Uma vez que os conceitos que possuímos são abstracções das percepções de objectos particulares, e estas, por sua vez, têm de ser sempre mediadas pelo corpo, Schopenhauer conclui que não há nada no nosso conhecimento que não seja possível reconduzir à percepção sensível. A única excepção reside nas formas sintéticas a priori da cognição, que não têm, contudo, outra função que não seja possibilitar a percepção de objectos.

A crítica de Schopenhauer à ideia de uma cognição puramente racional, que tem como correlato uma alma cognoscente, decorre daquelas que ele via serem as consequências das filosofias de Locke e de Kant. Do facto de todos os conceitos consistirem em abstracções da percepção (Locke) e de o conhecimento a priori ter apenas validade para objectos da experiência (Kant), Schopenhauer conclui que o conceito de alma racional deve ser rejeitado e toda a cognição tem de ser uma função do cérebro (cf. *supra*, II.2).

V.1.3 O intelecto como instrumento da vontade

A tese de que o intelecto é uma objectivação da vontade leva a redefinir a própria natureza da consciência. Visto que o intelecto é o cérebro e, como tal, uma parte do organismo, ele é, como todos os outros órgãos, um instrumento ao serviço vontade individual:

O conhecimento em geral, tanto o racional como o intuitivo, provém originalmente da vontade, pertence à essência dos graus mais elevados da sua objectivação como uma mera *mhxanh*, um meio para conservar o indivíduo e a espécie, tal como todo o órgão do corpo. Vocacionado originalmente para estar ao serviço da vontade, para realizar os seus fins, o conhecimento permanece, quase sem excepção, nessa condição em todos os animais e em quase todos os homens.¹³ (W I, 181)

A função da consciência, como produto natural, é apresentar motivos à vontade animal. A consciência é, portanto, análoga à receptividade das plantas aos estímulos e à

¹³ “Die Erkenntniß überhaupt, vernünftige sowohl als bloß anschauliche, geht also ursprünglich aus dem Willen selbst hervor, gehört zum Wesen der höhern Stufen seiner Objectivation, als eine bloße *mhcđanh*, ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, so gut wie jedes Organ des Leibes. Ursprünglich also zum Dienste des Willens, zur Vollbringung seiner Zwecke bestimmt, bleibt sie ihm auch fast durchgängig gänzlich dienstbar: so in allen Thieren und in beinahe allen Menschen.” Sobre o intelecto como um instrumento ao serviço do organismo cf. ainda W I, 179, 181, 208; W II, 149, 224, 228-9, 233, 239, 240, 247, 253, 316-317, 323, 537; N, 48, 69, 74-75, 77; P II, 68, 72, 74, 290.

relação causal (em sentido estrito) que rege os fenómenos do mundo inorgânico. A consciência é, desta perspectiva, o *medium* dos motivos¹⁴. É esta ideia, de resto, que é expressa por Schopenhauer quando diz que “a motivação é a causalidade vista do interior” ou “a causalidade que atravessa a cognição” (*durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität*)¹⁵.

A redefinição da natureza da consciência como *medium* dos motivos implica que a lei da motivação adquira primazia relativamente a todas as outras formas do princípio da razão suficiente. As relações essenciais que as coisas apresentam entre si, as relações temporais, espaciais e causais, são apreendidas por mor da relação que as coisas têm com a vontade. Isto é, as coisas são apreendidas essencialmente como motivos pelo indivíduo. Elas existem para ele em função do seu interesse¹⁶. Por conseguinte, o intelecto é algo que tem uma vocação essencialmente prática.

A ideia de que o intelecto é um instrumento da vontade cega inverte a hierarquia entre intelecto e vontade estabelecida pela tradição¹⁷. Grande parte da filosofia anterior a Schopenhauer tinha concebido o ser humano como um ser essencialmente cognoscente, até mesmo racional:

todos os filósofos que me precederam, do primeiro até ao último, tomam a consciência *cognoscente* como verdadeira essência ou cerne do ser humano e, por conseguinte, conceberam e apresentaram o eu, ou, em muitos deles, a sua hipóstase chamada alma, como primariamente e essencialmente *cognoscente*, mesmo *pensante*, e somente em virtude disso, de modo secundário e derivado, como *volitiva*.¹⁸ (W II, 222)

¹⁴ Sobre o intelecto como *medium* dos motivos cf. G, 48; W II, 195, 233, 284, 315, 323, 324, 430; N, 71; E, 98-9; P II, 50. A ideia de que o intelecto é um instrumento ao serviço da vontade, um instrumento cuja função é essencialmente a conservação e reprodução do organismo é outro dos aspectos em que Schopenhauer antecipa ideias que Darwin formularia alguns anos depois.

¹⁵ Cf. G, 47, 48, 145; W I, 122, 150; E, 31, 32s., 47, 52.

¹⁶ Cf. W I, 208; W II, 156, 195, 326, 415-6, 430, 436; N, 75; P II, 72, 76. Podemos formular a mesma ideia na linguagem de Heidegger em *Sein und Zeit*: o carácter fundamental das coisas é a *Zuhandenheit*, o seu carácter “à mão”, isto é, elas aparecem-nos sempre em função do papel que adquirem no quadro do projecto existencial. O seu carácter de entes meramente perante nós, a *Vorhandenheit*, é, pelo contrário, um modo derivado do seu carácter “à mão”. O que Heidegger tenta mostrar é que é por as coisas serem primariamente “à mão” que elas nos podem aparecer, em situações limite, na sua pura presença. Cf. SZ §§12-18.

¹⁷ É bom notar que há, no entanto, excepções. Por exemplo, para David Hume a razão é uma “escrava das paixões”. Isto é, a razão não persegue uma finalidade que lhe fosse própria. Ela é apenas um instrumento para perseguição de determinados fins, que têm uma natureza afectiva e que lhe são, portanto, alheios. Aliás, segundo Spierling (1984), a doutrina da primazia da vontade já é um desenvolvimento de doutrinas voluntaristas da Idade Média.

¹⁸ “(...) alle mir vorhergangener Philosophen, vom ersten bis zum letzten, das eigentliche Wesen, oder den Kern des Menschen in das *erkennende* Bewußtseyn setzen, und demnach das Ich, oder bei Vielen dessen transscendente Hypostase, gennant Seele, als zunächst und wesentlich *erkennend*, ja *denkend*, und

Segundo a concepção tradicional, o ser humano teria como função própria o conhecimento, sendo a vontade determinada a partir deste. Em alguns casos a vontade é mesmo identificada, como em Descartes e Spinoza¹⁹, com o juízo. É verdade que a vontade tem de ser determinada pela consciência dos motivos, mas, como vimos, estes são apenas causas ocasionais das acções. A natureza do carácter não é determinada por eles.

A instrumentalização do intelecto por parte da vontade não se revela somente na circunstância de apreendermos os objectos exteriores como motivos. Segundo Schopenhauer, a vontade domina toda a nossa vida mental interior, os nossos pensamentos, a imaginação, a memória, a associação de ideias, etc. É a vontade que “leva o seu criado, o intelecto, conforme as suas capacidades, a ligar um pensamento ao outro, a recordar o que é semelhante, o que é simultâneo e a reconhecer razões e consequências: pois é do interesse da vontade que haja pensamento, para que se esteja orientado o mais possível para o que quer que possa suceder”²⁰ (W II, 149).

A influência da vontade sobre a consciência segue o fio condutor da lei da motivação. Por exemplo, é necessário que haja um motivo que nos leve a recordar um determinado acontecimento ou a ligar-lhe um pensamento ou uma imagem. Podemos ter

erst in Folge hievon, sekundärer und abgeleiteter Weise, als *wollend* aufgefaßt und dargestellt haben.” Cf. também W I, 345; W II, 240, 272, 309; E, 132.

¹⁹ W I, 345-6: “Der Wille wurde sogar als ein Denkkakt betrachtet und mit dem Urtheil identifizirt, namentlich bei Cartesius und Spinoza. Danach nun wäre jeder Mensch Das, was er ist, erst in Folge seiner Erkenntniß geworden: er käme als moralische Null auf die Welt, erkennte die Dinge in dieser, und beschlösse darauf, Der oder Der zu seyn, so oder so zu handeln, könnte auch, in Folge neuer Erkenntniß, eine neue Handlungsweise ergreifen, also wieder ein Anderer werden. Ferner würde er danach zuvörderst ein Ding für gut erkennen und in Folge hievon es wollen; statt daß er zuvörderst es will und in Folge hievon es gut nennt. Meiner ganzen Grundansicht zufolge nämlich ist jenes Alles eine Umkehrung des wahren Verhältnisses. Der Wille ist das Erste und Ursprüngliche, die Erkenntniß bloß hinzugekommen, zur Erscheinung des Willens, als ein Werkzeug derselben, gehörig. Jeder Mensch ist demnach Das, was er ist, durch seinen Willen, und sein Charakter ist ursprünglich; da Wollen die Basis seines Wesens ist. Durch die hinzugekommene Erkenntniß erfährt er, im Laufe der Erfahrung, was er ist, d.h. er lernt seinen Charakter kennen. Er erkennt sich also in Folge und Gemäßheit der Beschaffenheit seines Willens; statt daß er, nach der alten Ansicht, will in Folge und Gemäßheit seines Erkennens. Nach dieser dürfte er nur überlegen, wie er am liebsten seyn möchte, und er wäre es: das ist ihre Willensfreiheit. Sie besteht also eigentlich darin, daß der Mensch sein eigenes Werk ist, am Lichte der Erkenntniß. Ich hingegen sage: er ist sein eigenes Werk vor aller Erkenntniß, und diese kommt bloß hinzu, es zu beleuchten. Darum kann er nicht beschließen, ein Solcher oder Solcher zu seyn, noch auch kann er ein Anderer werden; sondern er ist, ein für alle Mal, und erkennt successive was er ist. Bei Jenen will er was er erkennt; bei mir erkennt er was er will.” Sobre a crítica à tradição pela atribuição da primazia ao conhecimento sobre a vontade em geral cf. W I, 345, 352; N, 2, 3, 19-20, 67; E, 132; W II, 222-3, 252-3, 331-2; P I, 80, 81. Em particular sobre a crítica à redução da vontade ao juízo em Spinoza e Descartes cf. ainda W I, 352; P I, 13, 21.

²⁰ “(...) der *Wille*, welcher seinen Diener, den Intellekt, antreibt, nach Maßgabe seiner Kräfte, Gedanken an Gedanken zu reihen, das Aehnliche, das Gleichzeitige zurückzurufen, Gründe und Folgen zu erkennen: denn im Interesse des Willens liegt, daß überhaupt gedacht werde, damit man möglichst orientirt sei, für alle vorkommende Fälle.”

consciência da influência da vontade sobre o intelecto quando nos esforçamos explicitamente por nos lembrar, por exemplo, do nome de alguém a quem associamos uma cara ou vice-versa. No entanto, só raramente a vontade influencia o intelecto de forma explícita. A maior parte das vezes o intelecto é coagido de forma silenciosa pela vontade, caso em que nos parece surgir na mente algo sem qualquer conexão com aquilo em que estávamos a pensar. A motivação funciona, nesse caso, de forma subliminar ou inconsciente:

Em geral, o nosso processo mental interior não é tão simples na realidade como é na teoria, pois há nele muita coisa envolvida. Para ilustrar a questão, comparemos a nossa consciência a um lençol de água com uma determinada profundidade. Nesse caso, os pensamentos de que temos consciência nítida são a superfície: o volume, pelo contrário, é o indistinto, os sentimentos, o vestígio da sensação das intuições e da experiência em geral, misturada com a disposição da nossa vontade, que é o cerne do nosso ser. Este volume de toda a consciência encontra-se num movimento constante, que é maior ou menor, conforme a vivacidade intelectual. O que vem à superfície na sequência deste movimento são as imagens claras da imaginação, os pensamentos distintos, conscientes, expressos em palavras e as resoluções da vontade. É raro que todo o processo do nosso pensar e decidir se encontre à superfície; que consista num encadeamento de juízos pensados distintamente, ainda que nos esforcemos por isso, para nos justificarmos perante os outros e nós próprios. (...) Por esse motivo, não conseguimos explicar a origem dos nossos pensamentos mais profundos: eles são os rebentos do nosso interior misterioso. Juízos, ideias súbitas e resoluções emergem daquelas profundezas inesperadamente e para nosso próprio espanto.²¹ (W II, 148)

A adopção da ideia motivação inconsciente é problemática, pois entra em conflito com a definição que Schopenhauer dá da natureza dos motivos. Recorde-se que,

²¹ “Ueberhaupt ist in der Wirklichkeit der Gedankenproceß unsers Innern nicht so einfach, wie die Theorie desselben; da hier vielerlei ineinandergreift. Vergleichen wir, um uns die Sache zu veranschaulichen, unser Bewußtseyn mit einem Wasser von einiger Tiefe; so sind die deutlich bewußten Gedanken bloß die Oberfläche: die Masse hingegen ist das Undeutliche, die Gefühle, die Nachempfindung der Anschauungen und des Erfahrenen überhaupt, versetzt mit der eigenen Stimmung unsers Willens, welcher der Kern unsers Wesens ist. Diese Masse des ganzen Bewußtseyns ist nun, mehr oder weniger, nach Maaßgabe der intellektuellen Lebendigkeit, in steter Bewegung, und was in Folge dieser auf die Oberfläche steigt, sind die klaren Bilder der Phantasie, oder die deutlichen, bewußten, in Worten ausgedrückten Gedanken und die Beschlüsse des Willens. Selten liegt der ganze Proceß unsers Denkens und Beschließens auf der Oberfläche, d.h. besteht in einer Verkettung deutlich gedachter Urtheile; obwohl wir dies anstreben, um uns und Andern Rechenschaft geben zu können (...). Daher kommt es, daß wir oft vom Entstehen unserer tiefsten Gedanken keine Rechenschaft geben können: sie sind die Ausgeburt unsers geheimnißvollen Innern. Urtheile, Einfälle, Beschlüsse steigen unerwartet und zu unserer eigenen Verwunderung aus jener Tiefe auf.”

para Schopenhauer, os motivos são precisamente ou objectos da percepção, ou objectos do pensamento e, portanto, objectos de consciência. Para além disso, vimos na secção I.6 que a concepção que Schopenhauer tem da mente é essencialmente a de Locke, segundo a qual não há nada que esteja presente à mente sem que tenhamos ao mesmo tempo consciência dessa presença. Schopenhauer parece não ter lugar para as “percepções sem apercepção” de Leibniz. Os motivos devem encontrar-se, por isso, do outro lado da fronteira relativamente à vontade, do lado da representação, daquilo que pertence, por natureza, à consciência. Aliás, a motivação está tão ligada à cognição que Schopenhauer faz mesmo apelo ao princípio escolástico de que a “causa final não move segundo o seu ser real, mas sim segundo o *conhecimento* [itálico meu] dela”²².

É verdade que se pode falar de um inconsciente em Schopenhauer, mas esse conceito de inconsciente equivale, precisamente, ao conceito de vontade como essencialmente desprovida de consciência (*bewusstlos*). A este conceito opõe-se o conceito de representação, que, como se sabe, é equivalente ao conceito de consciência. Por conseguinte, o conceito de *bewusstlos* em Schopenhauer tem o sentido de uma negação: ele tem mais o sentido de “não-consciente” do que de “inconsciente”.

Apesar disto, Schopenhauer recorre ao inconsciente para explicar uma série de fenómenos do comportamento humano²³. No que diz respeito à motivação inconsciente, as análises concretas de Schopenhauer do comportamento humano vão mais longe do que o quadro conceptual em que ele se move, tendo Schopenhauer antecipado ideias da psicanálise, sem ao mesmo tempo ter formulado uma verdadeira teoria do inconsciente. É por este motivo que ele é geralmente considerado um precursor de Freud²⁴.

A loucura, por exemplo, é explicada como um estragem usado pela vontade para fazer face à vivência de um acontecimento traumático²⁵: em consequência desse acontecimento, a vontade destrói a capacidade de relacionar o presente com o passado,

²² “Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum” Cf. W I, 181n, 348; E, 52; P II, 247.

²³ Cf. G, 146; W II, 148-9, 154, 233ss., 242-3, 244, 245; N, 78; P II, 59.

²⁴ Não iríamos tão longe como Hamlyn (1980: 87-8) que defende que Schopenhauer não antecipa Freud, porque define os motivos como representações. Do nosso ponto de vista, a ideia de motivação inconsciente não é consistente com a teoria da representação de Schopenhauer, mas isso não impede que ele tenha de facto influenciado Freud. Sobre a possibilidade de um conhecimento inconsciente estar excluído da filosofia de Schopenhauer, por a cognição implicar sempre consciência, ver ainda Hamlyn, 1999: 45. Sobre a possível influência de Schopenhauer na psicologia de Freud cf. Magee, 1983: 145ss., 283ss.; Young, 2005: 239. Sobre a noção de inconsciente em Schopenhauer cf. ainda Gardner, 1999, Gödde, 2005; Koßler, 2005, Magee 1983: 132-3, Stanek, 2010: 114ss..

²⁵ Sobre o fenómeno da loucura, pelo qual Schopenhauer se interessou desde a sua juventude cf. W I, 224ss., 226ss.; W II, 147; P I, 245, 246; P II, 53; HN I, 87-8.

isto é, a memória, inserindo no seu lugar fantasias²⁶. A vontade tem, ainda, a capacidade de proibir determinados pensamentos ao intelecto (W II, 233) e pode, mesmo, esconder-nos o verdadeiro motivo das nossas acções para mantermos uma boa imagem de nós mesmos (W II, 234-5).

A explicação dos fenómenos de motivação inconsciente só é coerente com a doutrina dos motivos como objectos de consciência se entendermos o carácter como um conjunto de pulsões primordiais. Os motivos como objectos corresponderiam a motivos de segunda ordem relativamente àquelas pulsões fundamentais fixadas pelo carácter²⁷. Refira-se que esta interpretação não representa uma violação dos textos. Schopenhauer diz, por vezes, que a escolha entre motivos é uma escolha entre diversos meios (W I, 386; E, 255); define também o carácter como uma finalidade fundamental (W I, 435; E, 56, 255); e vinca ainda a afinidade entre o carácter e o instinto: “poder-se-ia explicar o *instinto* como um carácter excessivamente *unilateral* e *fortemente determinado*”²⁸ (W II, 391). Deste modo, o carácter poderia corresponder a um conjunto de motivações fundamentais do agente, das quais ele não teria qualquer consciência, e que, no entanto, influenciariam a sua conduta, usando a consciência e os motivos como meios para a sua exteriorização²⁹.

V.1.4 A unidade da consciência e a vontade

A análise do fenómeno da consciência a partir da perspectiva da metafísica da vontade leva Schopenhauer a reconsiderar a própria unidade transcendental da apercepção. Ela é, agora, explicada em termos fisiológicos como o “foco da actividade cerebral”:

A sensibilidade, intensificada ao máximo no cérebro, ainda que estendida pelas suas diferentes partes, tem, antes de mais, de reunir todos os raios da sua actividade; concentrá-los, por assim dizer, num foco, que, todavia, não é projectado para o exterior, como nos espelhos concâvos, mas para o interior, como nos espelhos convexos. Com este ponto ela perfaz, em primeiro lugar, a linha do tempo e, por conseguinte, tudo o

²⁶ Esta explicação da loucura antecipa a teoria do recalçamento (*Verdrängung*) em Freud.

²⁷ Janaway (1989: 213ss.) mostra como a noção de “motivo” em Schopenhauer significa simultaneamente a representação de um estado de coisas objectivo e uma finalidade.

²⁸ “(...) man könnte demnach *den Instinkt* erklären als einen über alle Maaßen *einseitigen* und *streng determinirten Charakter*.” Sobre a afinidade entre o carácter e o instinto cf. W II, 390ss.

²⁹ A ideia de que a consciência é uma superfície de uma multiplicidade de pulsões inconscientes e de que esta multiplicidade constitui o nosso carácter é desenvolvida por Nietzsche como parte de uma crítica imanente ao sistema de Schopenhauer. Cf. Constâncio (2011).

que ela representa tem de se apresentar naquela que é a primeira e mais essencial das formas da cognição, a forma do sentido interno. Este foco de toda a actividade do cérebro é aquilo a que *Kant* chamou a unidade sintética da apercepção (...). Este foco da actividade cerebral permanece, contudo, um mero sujeito do conhecimento e, como tal, capaz de ser o espectador frio e desinteressado, o mero guia e conselheiro da vontade, assim como de apreender o mundo exterior de forma puramente objectiva sem tomar em consideração o estado da vontade.³⁰ (W II, 314)

Schopenhauer explica o facto de a unidade sintética da apercepção estar sempre a montante dos objectos por ela representados, isto é, nunca poder ser dada objectivamente, comparando-a ao foco de um espelho convexo. O foco dos espelhos convexos, o ponto de reunião dos raios de luz, corresponde a um ponto imaginário no interior do espelho. E, segundo Schopenhauer, tal como o foco dos espelhos convexos, o sujeito cognoscente seria virtual.

Umas linhas mais abaixo, Schopenhauer volta a usar o espelho como metáfora, desta vez o espelho concâvo, para sustentar o carácter “irreal” do sujeito cognoscente: “Este Eu *cognoscente* e consciente relaciona-se com a vontade, que é a base do seu fenómeno, como a imagem do espelho concâvo com o próprio espelho, e tem, como aquela, uma realidade apenas condicionada, até mesmo, meramente ilusória”³¹ (W II, 314-315).

O sujeito é, tal como os objectos de que tem consciência, interpretado como um fenómeno da vontade:

³⁰ “Nämlich die im Gehirn aufs Höchste gesteigerte, jedoch in die verschiedenen Theile desselben ausgebreitete Sensibilität muß zuvörderst alle Strahlen ihrer Thätigkeit zusammenbringen, sie gleichsam in einen Brennpunkt konzentrieren, der jedoch nicht, wie bei Hohlspiegeln, nach außen, sondern wie bei Konvexspiegeln, nach innen fällt: mit diesem Punkte beschreibt sie zunächst die Linie der Zeit, auf der daher Alles, was sie vorstellt, sich darstellen muß und welche die erste und wesentlichste Form alles Erkennens, oder die Form des innern Sinnes ist. Dieser Brennpunkt der gesammten Gehirnthätigkeit ist Das, was *Kant* die synthetische Einheit der Apperception nannte (...). Dieser Fokus der Gehirnthätigkeit bleibt dennoch zunächst ein bloßes Subjekt des Erkennens und als solches fähig, der kalte und antheilslose Zuschauer, der bloße Lenker und Berather des Willens zu seyn, wie auch, ohne Rücksicht auf diesen und sein Wohl oder Weh, die Außenwelt rein objektiv aufzufassen.” Koßler (1990: 110-1) chama a atenção, a propósito deste passo, que ele apresenta, não sem alguma surpresa para o leitor, a unidade da consciência como o resultado da intensificação da sensibilidade. Schopenhauer apresentou sempre a sensibilidade como algo de inteiramente subjectivo, a-representativo, etc., insistindo que a representação de objectos (a experiência) requer um acto de espontaneidade do sujeito: a aplicação da causalidade à sensação como transição do efeito para a causa. A surpresa consiste no facto de a consciência (o entendimento) ser apresentada aqui como um desenvolvimento da sensibilidade.

³¹ “Dieses *erkennende* und bewußte Ich verhält sich zum Willen, welcher die Basis der Erscheinung desselben ist, wie das Bild im Fokus des Hohlspiegels zu diesem selbst, und hat, wie jenes, nur eine bedingte, ja eigentlich bloß scheinbare Realität.”

O sujeito da cognição é para mim, tal como o corpo, que se apresenta como sua função cerebral, fenómeno da vontade, que, como única coisa em si, é aqui o substrato do correlato de todos os fenómenos, isto é, do sujeito cognoscente.³² (P I, 109)

Mas o que significa esta tese? Qual o sentido de se dizer que o sujeito é um fenómeno da vontade e que a consciência é ilusória? Schopenhauer parece ter em mente a ideia de que a unidade da consciência é, ela própria, um produto da vontade.

A despeito de a consciência pressupor uma unidade, Schopenhauer não deixa de vincar que, considerada por si mesma, isoladamente, ela é fragmentada, rapsódica, intermitente³³. O facto de os momentos de vigília estarem entrecortados pelo sono é, para Schopenhauer, paradigmático disso mesmo. De acordo com ele, a consciência é como uma *tabula rasa* no momento em que desperta. Somente por intermédio daquilo que nos rodeia, ao acordarmos, somos capazes de fazer a ponte com a situação anterior ao sono³⁴.

Sem a actividade da vontade, a nossa consciência não seria capaz de unidade e, portanto, não seria suficiente para manter o sentimento de identidade pessoal. É necessário notar que Schopenhauer não pretende negar, desta forma, o sentimento de si, a identidade pessoal, o sentimento de que, no momento em que acordamos, somos os mesmos que éramos no momento em que adormecemos. O que Schopenhauer pretende mostrar é que o facto de nos sentirmos os mesmos não seria explicável recorrendo apenas à consciência:

Sim, é até de admirar que nós não nos confundamos completamente através da mistura tão extraordinariamente heterogénea de fragmentos de representações e pensamentos de todo o tipo que se cruzam constantemente na nossa cabeça e, ao invés, nos consigamos sempre de novo orientar e alinhar umas coisas com as outras. Manifestamente, tem de haver um fio único, no qual tudo se alinha; mas qual é ele? – A memória por si mesma não é suficiente para isso (...). O *eu lógico* ou até a *unidade transcendental e sintética da apercepção* são expressões e explicações que dificilmente servem para tornar a

³² “Das Subjekt des Erkennens ist bei mir, wie der Leib, als dessen Gehirn-Funktion es sich objektiv darstellt, Erscheinung des Willens, der, als das alleinige Ding an sich, hier das Substrat des Korrelats aller Erscheinungen, d.i. des Subjekts der Erkenntniß, ist.”

³³ W II, 150-1, 152, 271ss.; HN III, 369.

³⁴ “Jeden Morgen, beim Erwachen, ist das Bewußtseyn eine tabula rasa, die sich aber schnell wieder füllt. Zunächst nämlich ist es die jetzt wieder eintretende Umgebung des vorigen Abends, welche uns an das erinnert, was wir unter eben dieser Umgebung gedacht haben: daran knüpfen sich die Ereignisse des vorigen Tages, und so ruft ein Gedanke schnell den andern hervor, bis Alles, was uns gestern beschäftigte, wieder daist” (W II, 147).

questão inteligível. A frase de Kant: “o *eu penso* tem de acompanhar todas as nossas representações” é insuficiente, porquanto o eu é uma grandeza desconhecida, quer dizer, é para si mesmo um mistério.³⁵ (W II, 152-3.)

Só a vontade pode proporcionar unidade à consciência e o sentimento de identidade pessoal:

Aquilo que dá unidade e conexão à consciência, por ser a sua base, o seu portador permanente, percorrendo, sem excepção, o conjunto das suas representações, não pode ser condicionado pela consciência; não pode, pois, ser representação; pelo contrário, tem de ser o *prius* da consciência e a raiz da árvore da qual ela é o fruto. Eu digo que isso é a *vontade*: somente ela é imutável e absolutamente idêntica, tendo gerado a consciência para os seus fins. Por isso, ela é também aquilo que lhe dá unidade e mantém unidos todas as suas representações e pensamentos, acompanhando-os como um baixo contínuo. Sem ela, o intelecto não teria mais unidade da consciência do que um espelho no qual aparecesse, sucessivamente, ora isto, ora aquilo; ou, no máximo, do que um espelho convexo cujos raios confluem num ponto imaginário por trás da sua superfície. Ora, a *vontade* é a única coisa de permanente e inalterável na consciência. Ela é o que mantém unidos os pensamentos e representações como meios para os seus fins; aquilo que os tinge com a cor do seu carácter, da sua disposição e do seu interesse; o que comanda a atenção e o que mexe os cordelinhos dos motivos; aquilo cuja influência põe em acção a memória e a associação de ideias: é da vontade que se está a falar todas as vezes que “eu” ocorre num juízo. Ela é, pois, o verdadeiro e último ponto de unidade da consciência e o vínculo de todas as suas funções e actos.³⁶ (W II, 153)

³⁵ “Ja, es ist sogar zu bewundern, daß wir durch das so höchst heterogene Gemisch der Vorstellungen und Denkfragmente jeder Art, welche sich beständig in unserm Kopfe durchkreuzen, nicht völlig verworren werden, sondern uns stets noch wieder darin zurechtzufinden und Alles aneinanderzureihen vermögen. Offenbar muß doch ein einfacher Faden daseyn, auf dem sich Alles aneinanderreihet: was ist aber dieser? - Das Gedächtnis allein reicht dazu nicht aus (...). Das *logische Ich*, oder gar die *transcendentale synthetische Einheit der Apperception*, - sind Ausdrücke und Erläuterungen, welche nicht leicht dienen werden, die Sache faßlich zu machen (...). Kants Satz: “das *Ich denke* muß alle unsere Vorstellungen begleiten”, ist unzureichend: denn das Ich ist eine unbekannte Größe, d. h. sich selber ein Geheimniß.”

³⁶ “Das, was dem Bewußtseyn Einheit und Zusammenhang giebt, indem es durchgehend durch dessen sämtliche Vorstellungen, seine Unterlage, sein bleibender Träger ist, kann nicht selbst durch das Bewußtseyn bedingt, mithin keine Vorstellung seyn: vielmehr muß es das Prius des Bewußtseyns und die Wurzel des Baumes seyn, davon jenes die Frucht ist. Dieses, sage ich, ist der *Wille*: er allein ist unwandelbar und schlechthin identisch, und hat, zu seinen Zwecken das Bewußtseyn hervorgebracht. Daher ist auch er es, welcher ihm Einheit giebt und alle Vorstellungen und Gedanken desselben zusammenhält, gleichsam als durchgehender Grundbaß sie begleitend. Ohne ihn hätte der Intellekt nicht mehr Einheit des Bewußtseyns, als ein Spiegel, in welchem sich successiv bald Dieses bald Jenes darstellt, oder doch höchstens nur soviel wie ein Konvexspiegel, dessen Strahlen in einen imaginären Punkt hinter seiner Oberfläche zusammenlaufen. Nun aber ist *der Wille* allein das Beharrende und Unveränderliche im Bewußtseyn. Er ist es, welcher alle Gedanken und Vorstellungen als Mittel zu seinen

O intelecto é precisamente aquilo que é mutável em nós. Pelo contrário, o que faz que nos sintamos os mesmos ao longo da vida é o nosso carácter (W II, 252, 269s.). O carácter é “o nosso verdadeiro si próprio”³⁷ (W II, 270).

V.1.5 A relação entre vontade e intelecto

Esta concepção do sujeito e da consciência como uma objectivação e, por conseguinte, uma função da vontade resulta da aplicação da metafísica da vontade à consciência. No entanto, esta é uma concepção que tem de ser restringida. Como vimos, segundo a interpretação que fizemos da metafísica da vontade, esta não pode ser entendida como a coisa em si em sentido absoluto. Ela constitui, antes, a interpretação da essência, da “quididade”, do fenómeno. A vontade neste outro sentido está, portanto, de algum modo, condicionada pela consciência e pressupõe o sujeito cognoscente.

No quadro da metafísica da natureza, o intelecto tem de ser considerado como qualquer outro objecto natural. No entanto, na medida em que se pode constituir como condição do mundo como representação, ele não pode ser reduzido apenas a um instrumento da vontade cega. Por isso, apesar de o conhecimento ser uma objectivação da vontade, Schopenhauer não deixa de salientar o facto de o intelecto e a vontade terem uma natureza fundamentalmente diferente³⁸. Quer dizer, não se dá o caso de Schopenhauer inverter a tradição que referíamos há pouco – a tradição que faz equivaler o acto de vontade a um acto de conhecimento – ao ponto de fazer do acto cognitivo um acto de vontade. Pelo contrário, não só a cognição não é reduzida à vontade, como é apresentada como tendo uma natureza que lhe é, de certo modo, oposta. Por esse motivo, Schopenhauer apresenta a distinção entre vontade e intelecto como uma das características centrais da sua doutrina:

A característica fundamental da minha doutrina, que a opõe a todas que já existiram, é a separação total entre a vontade e o intelecto. Estes foram considerados por todos os filósofos anteriores a mim como inseparáveis; e a vontade foi até considerada como

Zwecken, zusammenhält, sie mit der Farbe seines Charakters, seiner Stimmung und seines Interesses tingirt, die Aufmerksamkeit beherrscht und den Faden der Motive, deren Einfluß auch Gedächtniß und Ideenassociation zuletzt in Thätigkeit setzt, in der Hand hält: von ihm ist im Grunde die Rede, so oft »Ich« in einem Urtheil vorkommt.”

³⁷ “unser wahres Selbst”

³⁸ Sobre a vontade e o intelecto como duas “coisas” radicalmente diferentes cf. W II, 223, 231-2, 233, 235, 236, 239, 242, 251, 253, 306, 311, 421, 567, 572; N, 19, 142; P II, 49.

condicionada pela cognição e, por isso, esta constituiria, na opinião daqueles, a matéria prima do nosso ser espiritual e a vontade seria apenas uma função sua.³⁹ (N, 19-20)

O carácter heterogéneo do conhecimento relativamente à vontade vem também ao de cima na descrição que Schopenhauer faz, em *O mundo como vontade e representação*, da génese do primeiro. Com o advento do intelecto, qualquer coisa de fundamentalmente novo emerge: o mundo como representação:

Só que com este expediente, esta *mxanh*, surge subitamente o *mundo como representação* com todas as suas formas, objecto e sujeito, tempo, espaço, pluralidade e causalidade. O mundo mostra agora o seu segundo lado. Até aqui meramente *vontade*, ele é agora simultaneamente *representação*, objecto do sujeito cognoscente.⁴⁰ (W I, 179)

Apesar de Schopenhauer apresentar a cognição como um órgão da vontade e, por isso, a comparar ao estômago ou às mãos (W II, 240, 278), ao contrário destes, ela não é apenas uma expressão da vontade. Schopenhauer compara muitas vezes a relação entre a vontade e o intelecto à relação entre o cérebro (o pólo do intelecto) e os órgãos sexuais⁴¹ – a que Schopenhauer chama o “foco da vontade” – ou, noutros casos, à relação entre o cérebro e o coração⁴². Esta analogia exprime um contraste fundamental entre a vontade e o intelecto, que não é compatível com a redução do intelecto à vontade.

³⁹ “Der Grundzug meiner Lehre, welcher sie zu allen je dagewesenen in Gegensatz stellt, ist die gänzliche Sonderung des Willens von der Erkenntnis, welche beide alle mir vorhergegangenen Philosophen als unzertrennlich, ja, den Willen als durch die Erkenntnis, die der Grundstoff unsers geistigen Wesens sei, bedingt und sogar meistens als eine bloße Funktion derselben angesehen haben”

⁴⁰ “Allein mit diesem Hilfsmittel, dieser *mxanh*, steht nun, mit einem Schlage, die *Welt als Vorstellung* da, mit allen ihren Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Kausalität. Die Welt zeigt jetzt die zweite Seite. Bisher bloß *Wille*, ist sie nun zugleich *Vorstellung*, Objekt des erkennenden Subjekts.” Sobre a génese do mundo como representação a partir do desenvolvimento do cérebro cf. também W II, 312: “Man kann daher den Punkt, wo von der Empfindung auf der Retina, welche noch eine bloße Affektion des Leibes und insofern des Willens ist, der Verstand den Uebergang macht zur *Ursache* jener Empfindung, die er mittelst seiner Form des Raumes als ein Aueßeres und von der eigenen Person Verschiedenes projicirt, - als die Gränze betrachten zwischen der Welt als *Wille* und der Welt als *Vorstellung*, oder auch als die Geburtsstätte dieser letzteren.” Cf. ainda N, 71.

⁴¹ W I, 239, 390; W II, 584; HN I, 53.

⁴² “Die allgemein gebrauchten und durchgängig sehr wohl verstandenen Ausdrücke *Herz* und *Kopf* sind aus einem richtigen Gefühl des hier in Rede stehenden fundamentalen Unterschiedes entsprungen; daher sie auch treffend und bezeichnend sind und in allen Sprachen sich wiederfinden” (W II, 267). Cf. ainda W I, 296; W II, 243, 244, 250, 267ss., 270.

A oposição entre vontade e conhecimento também se reflecte na “psicologia” de Schopenhauer, isto é, na análise que Schopenhauer faz da “alma”. Ao passo que os outros filósofos viam a mente como uma unidade irreductível, Schopenhauer vê-a como um composto de dois elementos radicalmente heterogêneos, a vontade e a cognição:

Porém, aquela divisão, aquela decomposição em duas componentes heterogêneas do eu ou da alma, que foi durante tanto tempo indivisível, representa para a filosofia o que a decomposição da água representou para a química, ainda que só tardiamente ela tenha sido reconhecida.⁴³ (N, 20)

O eu é constituído, precisamente, pela identidade destes dois elementos que Schopenhauer apresenta como radicalmente heterogêneos; ele é uma conjunção entre um elemento conativo, desiderativo ou afectivo e um elemento cognitivo, sendo o primeiro primário ou essencial e o segundo secundário ou accidental.

A expressão mais concisa da natureza da oposição entre vontade e conhecimento é que “a vontade em si é desprovida de conhecimento, o entendimento que lhe está associado é desprovido de vontade”⁴⁴ (W II, 233). Ou seja, aquilo que diz respeito ao conhecimento puramente como tal é desprovido de elementos conativos ou desiderativos. Assim, o intelecto é caracterizado como uma *vis inertiae* (W II, 239), como algo caracterizado pela indiferença (W II, 572), como um mero espectador frio e desinteressado (W II, 314) dos actos da vontade, que lhe são alheios (W II, 252). Pelo contrário, a vontade é apresentada como desprovida de qualquer elemento cognitivo, um ímpeto cego.

Schopenhauer tende também a pensar a relação entre a vontade e o intelecto por analogia com a relação entre o organismo e o cérebro. Segundo Schopenhauer, este último tem como finalidade regular a relação do organismo com o seu exterior (W II, 272s.) – ele é o “*medium* dos motivos” e não intervém directamente nas suas funções vitais. O cérebro é-lhe, portanto, em certa medida, um corpo estranho. Por essa razão, Schopenhauer considera o intelecto uma “eflorescência” (W II, 311, 312) e um “parasita” (W II, 224, 242, 279) do organismo. Quer dizer, enquanto as funções orgânicas objectivam directamente a vontade, o intelecto objectiva a vontade de forma

⁴³ “Jene Trennung aber, jene Zersetzung des so lange untheilbar gewesenen Ichs oder Seele, in zwei heterogene Bestandtheile, ist für die Philosophie Das, was die Zersetzung des Wassers für die Chemie gewesen ist; wenn dies auch erst spät erkannt werden wird.”

⁴⁴ “(...) der Wille an sich erkenntnißlos, der ihm zugesellte Verstand aber willenlos ist.”

mediada e só na medida em que a sua actividade está ao serviço do organismo. Por conseguinte, nada impede que o intelecto, quando o organismo lhe proporciona um momento de descanso, se possa emancipar da sua função natural e exercer a sua actividade própria independentemente da vontade, como iremos ver no capítulo VII.

V.2 A dedução “objectiva” do idealismo

Paralelamente ao que vimos a propósito dos dois pontos de partida possíveis da filosofia, as filosofias que partem do sujeito e as filosofias que partem do objecto, Schopenhauer considera que há duas concepções fundamentalmente opostas do intelecto, a subjectiva e a objectiva:

Existem dois modos fundamentalmente diferentes de consideração do intelecto, que se baseiam numa diferença de pontos de vista e, portanto, por muito que em consequência [desta diferença] eles estejam em oposição, têm, todavia, de ser harmonizados. – Um deles é o *subjectivo*, que, partindo do interior e tomando a *consciência* como aquilo que é dado, nos mostra através de que mecanismo presente nela o mundo se nos apresenta; como é que, a partir dos materiais que os sentidos e o entendimento fornecem, ele se erige nela. (...) O modo de consideração do intelecto oposto a este parte do exterior. O seu objecto não é a consciência própria, mas sim os seres conscientes de si mesmos e do mundo, dados na experiência externa. Ele investiga a relação do intelecto com as suas restantes propriedades; como é que ele se tornou possível e necessário e qual a sua função. O ponto de vista deste modo de consideração é empírico: partindo do mundo e dos animais nele presentes, ele toma-os como pura e simplesmente dados. Este ponto de vista é, por conseguinte, primariamente zoológico, anatómico, fisiológico, tornando-se filosófico somente através da sua combinação com o primeiro e a partir do ponto de vista mais elevado adquirido desse modo.⁴⁵ (W II, 308)

⁴⁵ “Es giebt zwei von Grund aus verschiedene Betrachtungsweisen des Intellekts, welche auf der Verschiedenheit des Standpunkts beruhen und so, so sehr sie auch, in Folge dieser, einander entgegengesetzt sind, dennoch in Uebereinstimmung gebracht werden müssen. – Die eine ist die *subjective*, welche, von *innen* ausgehend und das *Bewußtseyn* als das Gegebene nehmend, uns darlegt, durch welchen Mechanismus in demselben die Welt sich darstellt, und wie aus den Materialien, welche Sinne und Verstand liefern, sie sich darin aufbaut. (...). Die dieser entgegengesetzte Betrachtungsweise des Intellekts ist die *objektive*, welche von *außen* anhebt, nicht das eigene Bewußtseyn, sondern die in der äußern Erfahrung gegebenen, sich ihrer selbst und der Welt bewußten Wesen zu ihrem Gegenstand nimmt, und nun untersucht, welches Verhältnis der Intellekt derselben zu ihren übrigen Eigenschaften hat, wodurch er möglich, wodurch er nothwendig geworden, und was er ihnen leistet. Der Standpunkt dieser Betrachtungsweise ist der empirische: sie nimmt die Welt und die darin vorhandenen thierischen

Segundo Schopenhauer, cabe à filosofia harmonizar as tensões entre as concepções subjectiva e objectiva do intelecto. Uma filosofia que se limite a uma abordagem subjectiva do intelecto corre o risco de ser unilateral e, portanto, incompleta. É exactamente isto que sucede, de acordo com Schopenhauer, com a filosofia de Kant:

Uma filosofia que, como a de Kant, ignore completamente este ponto de vista é unilateral e, precisamente por isso, insuficiente. Ela deixa subsistir um abismo imenso, com o qual nunca nos poderemos satisfazer, entre o nosso conhecimento [*Wissen*] filosófico e fisiológico.⁴⁶ (W II, 308)

Como vimos, Schopenhauer reconhece a legitimidade da concepção objectiva do intelecto, isto é, a legitimidade da investigação empírica da nossa faculdade cognitiva. Porém, agora, no contexto da sua metafísica, Schopenhauer vai mais longe e tenta deduzir o idealismo do carácter orgânico e individual da consciência, quer dizer, precisamente da concepção objectiva do intelecto.

A dedução objectiva do idealismo é feita a partir da consideração da natureza e função do intelecto na natureza. O intelecto tem origem na necessidade de sobrevivência de determinados organismos, os quais, sem o seu contributo, teriam desvantagem relativamente a outros – diríamos hoje que, sem ele, não seriam seleccionados no curso da evolução. Ou seja, o intelecto é, como vimos, o *medium* dos motivos. Nessa qualidade, a percepção é uma função da vontade: todos os objectos são apreendidos apenas na sua relação com os “interesses” do organismo. Acresce ainda a isto que, de acordo com Schopenhauer, a influência da vontade sobre o intelecto distorce a actividade que é própria deste: a cognição. Schopenhauer faz aqui referência a tudo aquilo que perturba a mente, como o sentimento de esperança ou desespero, as emoções associadas ao medo, ao amor, ao ódio, etc., os preconceitos que influenciam os nossos juízos e tudo aquilo que está ligado ao nosso interesse pessoal. O fenómeno da distorção do nosso conhecimento por via da vontade não se dá apenas em casos de

Wesen als schlechthin gegeben, indem sie von ihnen ausgeht. Sie ist demnach zunächst zoologisch, anatomisch, physiologisch, und wird erst durch die Verbindung mit jener erstern und von dem dadurch gewonnenen höhern Standpunkt aus philosophisch.”

⁴⁶ “Eine Philosophie, welche, wie die Kantische, diesen Gesichtspunkt für den Intellekt gänzlich ignoriert, ist einseitig und eben dadurch unzureichend. Sie läßt zwischen unserm philosophischen und unserm physiologischem Wissen eine unübersehbare Kluft, bei der wir nimmermehr Befriedigung finden können.”

sentimentos conscientes e emoções extremas; a vontade preenche a nossa consciência de tal modo que, mesmo sem nos apercebermos disso, a nossa percepção está inconscientemente dominada por ela. Toda a percepção comum do mundo exterior tem, de raiz, uma componente falsa, porque os objectos nos aparecem matizados pela relação, ainda que ténue, com o nosso interesse individual⁴⁷.

De tudo isto segue-se, segundo Schopenhauer, que a vocação do intelecto não é conhecer coisas em si, mas sim relações entre as coisas e, em particular, relações entre as coisas e o organismo⁴⁸:

Resulta de toda esta consideração objectiva do intelecto e da sua origem que ele está vocacionado para apreender os fins dos quais dependem a vida individual e a reprodução, mas de modo nenhum para restituir a natureza em si das coisas e do mundo existente independentemente do cognoscente. Aquilo que na planta é a receptividade à luz, em direcção à qual ela se dirige ao crescer, é do mesmo tipo que a cognição do animal, mesmo a do ser humano, ainda que intensificada à medida das necessidades de cada um destes seres. Em todos eles a percepção permanece uma mera consciência das suas relações com outras coisas e não está de todo vocacionada para representar o ser real.⁴⁹ (W II, 322-3)

Schopenhauer exprime também frequentemente a versão objectiva do seu idealismo através da tese de que o mundo é um fenómeno do cérebro:

O que é a *cognição*? – Ela é imediata e essencialmente *representação*. – O que é *representação*? – Um complicado processo *fisiológico* no cérebro de um animal cujo resultado é a consciência de uma *imagem* precisamente nesse lugar. – É manifesto que a relação dessa imagem com algo totalmente diferente do animal, no cérebro do qual ela

⁴⁷ Sobre a falsificação do conhecimento por intermédio da vontade, cf. W II, 155, 241, 242, 243, 244, 422, 426-7, 436; P II, 69.

⁴⁸ Cf. W II, 322-6, 328-9; N, 71ss.; P II, 50-1.

⁴⁹ “Aus dieser ganzen objektiven Betrachtung des Intellekts und seines Ursprungs geht hervor, daß derselbe zur Auffassung der Zwecke, auf deren Erreichung das individuelle Leben und die Fortpflanzung desselben beruht, bestimmt ist, keineswegs aber, das vom Erkennenden unabhängig vorhandene Wesen an sich der Dinge und der Welt wiederzugeben. Was der Pflanze die Empfänglichkeit für das Licht ist, in Folge derer sie ihr Wachstum der Richtung desselben entgegen lenkt, das Selbe ist, der Art nach, die Erkenntniß des Thieres, ja, auch des Menschen, wenn gleich, dem Grade nach, in dem Maaße gesteigert, wie die Bedürfnisse jedes dieser Wesen es heischen. Bei ihnen allen bleibt die Wahrnehmung ein bloßes Innewerden ihrer Relation zu andern Dingen, und ist keineswegs bestimmt, das eigentliche, schlechthin reale Wesen dieses im Bewußtseyn des Erkennenden noch ein Mal darzustellen.

se apresenta, tem de ser muito indirecta. – Este é talvez o modo mais simples e compreensível de revelar o *abismo profundo entre o ideal e o real*.⁵⁰ (W II, 214)

Antes de mais é necessário fazer alguns esclarecimentos terminológicos. Quando Schopenhauer fala aqui da representação como uma imagem, ele não recai na ideia cartesiana de que uma representação ou ideia está no lugar da própria coisa. Neste aspecto, Schopenhauer foi sempre consistente. Aquilo a que chamamos a coisa é uma representação e vice-versa. A imagem no cérebro não representa nada fora dele. É, aliás, para esse problema que Schopenhauer quer chamar a atenção, como veremos já em seguida.

O outro aspecto terminológico que precisamos de esclarecer previamente diz respeito à distinção entre ideal e real. Esta distinção não tem nada que ver com a distinção entre idealidade transcendental e realidade empírica de que falámos no capítulo II. “Real”, neste contexto, significa pura e simplesmente a “coisa em si”, que se contrapõe, como mostrámos, à “representação”, isto é, ao domínio daquilo a que, no presente passo, se chama o “ideal”.

Posto isto, podemos verificar que a ideia de Schopenhauer é essencialmente a mesma que estava contida na proposição “o mundo é representação do sujeito” ou “não há objecto sem sujeito”. Schopenhauer quer chamar a atenção para o facto empírico de a nossa cognição ser processada pelo cérebro. Por conseguinte, tudo aquilo que se nos apresenta como exterior é, na verdade, interior ao cérebro, não se encontrando realmente fora de nós. O domínio da representação é, assim, o domínio daquilo que se passa no interior do cérebro, não sendo possível conceber qualquer relação entre isso e o que possa haver de exterior a ele (a coisa em si ou o real).

Segundo Schopenhauer, a teoria da percepção (cf. *supra*, I.4.3) é também uma descrição do modo como o cérebro cria a representação do mundo. De acordo com esta teoria, a sensação é apenas uma modificação dos nossos órgãos dos sentidos e, portanto, meramente subjectiva, não tendo qualquer semelhança com coisas que possam existir independentemente de nós. Por outro lado, a consciência do mundo exterior constitui-se apenas quando o cérebro aplica as suas funções, isto é, espaço, tempo e causalidade, ao

⁵⁰ “Was ist Erkenntnis? – Sie ist zunächst und wesentlich *Vorstellung*. – Was ist *Vorstellung*? – Ein sehr complicirter *physiologischer* Vorgang im Gehirne eines Thieres, dessen Resultat das Bewußtseyn eines *Bildes* eben daselbst ist. – Offenbar kann die Beziehung eines solchen Bildes auf etwas von dem Thiere, in dessen Gehirn es dasteht, gänzlich Verschiedenes nur eine sehr mittelbare seyn. – Dies ist vielleicht die einfachste und faßlichste Art, die *tiefe Kluft zwischen dem Idealen und Realen* aufzudecken.” Cf. ainda G, 44; N, 72; W II, 3-4, 12-13, 214, 309; P II, 39.

material da sensação. Estas formas têm, tal como a sensação, origem subjectiva⁵¹ e, portanto, não podemos, através da sua aplicação, transitar do domínio do cérebro para algo que existisse independentemente dele⁵².

Trata-se, portanto, de chegar ao mesmo resultado de Kant, partindo do ponto de vista oposto ao seu:

Depois do estudo da Crítica da razão pura, à qual o nosso ponto de vista é essencialmente estranho, aquele que a entendeu deve sentir que a natureza fez do intelecto intencionalmente um espelho deformador; e que ela joga às escondidas connosco. Nós, porém, que estamos agora na via realista-objectiva, isto é, partimos do mundo objectivo como aquilo que é dado, chegámos ao mesmo resultado que *Kant* obteve pela via idealista-subjectiva, isto é, através da consideração do modo como o intelecto constitui a consciência (...). Somente por chegarmos [ao mesmo resultado] por duas vias completamente opostas é que o grande resultado atingido por Kant recebe o seu total esclarecimento e o seu sentido se torna claro, aparecendo assim iluminado de dois lados.⁵³ (N, 72-3)

Schopenhauer chega mesmo a chamar à dedução objectiva do ponto de vista idealista um “a priori” da doutrina kantiana (W II, 323; N, 72).

É, no entanto, questionável que a dedução do idealismo a partir da concepção objectiva do intelecto corresponda, tal como Schopenhauer pretende, a uma efectiva dedução do idealismo transcendental.

Note-se que a tese de fundo do idealismo transcendental proposto por Kant – que Schopenhauer, como vimos, compreendeu muito bem – é que o modo da existência em si dos objectos tem de ser totalmente diferente do modo como os percebemos e pensamos. Ora, nada disto é demonstrado pela dedução “objectiva” do idealismo

⁵¹ Pode ser surpreendente que Schopenhauer rebaixe, neste contexto, as formas a priori a algo com origem “subjectiva”. É preciso, no entanto, ter em conta que “subjectivo” tem, aqui, o significado de algo que se contrapõe ao domínio da coisa em si, e, portanto, inclui em si todo o domínio da representação.

⁵² Sobre a tentativa de demonstração do idealismo a partir do carácter “subjectivo” da percepção cf. ainda G, 81-2; W I, 494-5, 515-6, 516-7, 596; W II, 12-4, 215; P I, 10, 75, 86, 94-5, 99; HN III, 660; HN IV, 222-3.

⁵³ “Nach dem Studium der Kritik der reinen Vernunft, welcher unser Standpunkt wesentlich fremd ist, muß es Dem, der sie verstanden hat, doch noch vorkommen, als habe die Natur den Intellekt absichtlich zu einem Vexierspiegel bestimmt und spiele Versteck mit uns. Wir aber sind jetzt auf unserm realistisch-objectiven Wege, d. h. ausgehend von der objektiven Welt als dem Gegebenen, zu dem selben Resultat gelangt, welches *Kant* auf dem idealistisch-subjektiven Wege, d. h. durch Betrachtung des Intellekts selbst, wie er das Bewußtseyn konstituiert, erhielt (...). Erst durch dieses Erreichen auf zwei ganz entgegengesetzten Wegen erhält das große von Kant erlangte Resultat seine volle Deutlichkeit, und sein ganzer Sinn wird klar, indem es so von zwei Seiten beleuchtet erscheint.”

transcendental. A investigação empírica da origem e função do cérebro na economia do organismo é neutra relativamente ao estatuto ontológico das determinações fundamentais da realidade. Ainda que a génese da nossa cognição implicasse que os objectos só seriam conhecidos em função da sua relação com os fins de sobrevivência e reprodução do organismo, isso não significaria que as estruturas fundamentais da realidade fossem falsas ou ilusórias. Pelo contrário, dado que a cognição contribui realmente para a persecução dessas finalidades, como se vê pelo facto de as espécies animais terem sobrevivido, poderíamos tirar a conclusão oposta, nomeadamente, que a nossa cognição nos proporciona uma representação da realidade que é, nos seus traços gerais, fiel.

Para além disso, a conciliação idealista dos pontos de vista subjectivo e objectivo envolve um paradoxo de fundo. A consideração objectiva do intelecto já pressupõe todas as determinações que são, pretensamente, apenas constituídas no domínio do cérebro. Este paradoxo é particularmente visível na tentativa de demonstrar o idealismo a partir da teoria da percepção. Isto é, mesmo admitindo que a teoria da percepção de Schopenhauer possa ser conciliável com alguma forma de idealismo, é questionável que este possa ser um idealismo *transcendental*, uma vez que o cérebro e, com ele, todo o organismo, já pressupõem as determinações que eles próprios constituem: espaço, tempo e causalidade. Ainda que através da análise fisiológica da percepção se possa demonstrar que a sensação tem um estatuto subjectivo e, em particular, que o cérebro tem, de facto, determinadas funções cognitivas que não dependem da sensação, portanto, funções a priori, isso não legitima a ideia de que o espaço, o tempo e a causalidade não são atributos de coisas em si. Da investigação fisiológica das funções do cérebro nada se segue relativamente ao estatuto das “coisas exteriores” a ele, muito menos algo de semelhante ao idealismo transcendental de Kant.

Neste ponto é muito certa a análise de Nietzsche, que mostra que todo o idealismo baseado na ideia de que o mundo é um produto dos órgãos dos sentidos põe em causa o seu ponto de partida, isto é, a própria ideia de órgãos dos sentidos:

Para fazer fisiologia com boa consciência, é necessário insistir que os órgãos dos sentidos *não* são fenómenos no sentido da filosofia idealista: como tais eles poderiam ser causas! Sensualismo, pelo menos como hipótese regulativa, para não dizer como princípio heurístico. – Como? E outros dizem que o mundo exterior seria produto dos nossos órgãos? Mas, nesse caso, o nosso corpo, como parte do mundo exterior, seria o

produto dos nossos órgãos! Mas, nesse caso, os nossos próprios órgãos seriam – o produto dos nossos órgãos! Esta é, como me parece, uma verdadeira *reductio ad absurdum*: pressupondo que o conceito de *causa sui* é algo fundamentalmente absurdo. Consequentemente, o mundo exterior *não* é o produto dos nossos órgãos –?⁵⁴ (JGB 15).

Refira-se que, relativamente à “lógica” do argumento que está sob o ataque de Nietzsche, é indiferente que se considere o mundo como produto dos órgãos dos sentidos ou como produto do cérebro, pois a contradição interna envolvida nele é a mesma – o cérebro é também “parte do mundo exterior”⁵⁵.

Alguns comentadores, como Atwell (1995: 38-48), Spierling (1998: 86), White (1992: 41-53), tomam a teoria da percepção como se constituísse o cerne da doutrina idealista de Schopenhauer e, portanto, como a teoria que se trata de discutir para atestar da sua verdade. Já mostrámos no capítulo II que, na verdade, Schopenhauer tenta demonstrar o idealismo através da análise dos conceitos de representação e de objecto. A teoria da percepção corresponde a um outro modo de demonstrar e ilustrar o idealismo, mas este não deve ser visto como resultando directamente da teoria da percepção. Na verdade, a consideração objectiva do intelecto, que está implicada na teoria da percepção, em lugar de redundar no idealismo transcendental, acaba por constituir uma forma de realismo transcendental, isto é, conceber o espaço e o tempo como coisas em si. Kant diz, precisamente, que o realismo transcendental, levado até às últimas consequências, acaba por se transformar num idealismo empírico (KrV A 369-70). Aqui Kant tem em mente filosofias, como a de Descartes, que duvidam da existência de coisas exteriores à representação que fazemos delas ou mesmo aquelas que negam essa existência exterior, como a de Berkeley. Ainda que este não seja exactamente o caso de Schopenhauer, que não duvida da existência de coisas exteriores

⁵⁴ “Um Physiologie mit gutem Gewissen zu treiben, muss man darauf halten, dass die Sinnesorgane *nicht* Erscheinungen sind im Sinne der idealistischen Philosophie: als solche könnten sie ja keine Ursachen sein! Sensualismus mindestens somit als regulative Hypothese, um nicht zu sagen als heuristisches Princip. – Wie? und Andere sagen gar, die Aussenwelt wäre das Werk unsrer Organe? Aber dann wäre ja unser Leib, als ein Stück dieser Aussenwelt, das Werk unsrer Organe! Dies ist, wie mir scheint, eine gründliche *reductio ad absurdum*: gesetzt, dass der Begriff *causa sui* etwas gründlich Absurdes ist. Folglich ist die Aussenwelt *nicht* das Werk unsrer Organe?”

⁵⁵ Refira-se que o ataque de Nietzsche a esta lógica argumentativa pode ser localizado logo no início do seu pensamento, tendo precisamente como alvo a filosofia de Schopenhauer, como se pode verificar de um fragmento chamado *Über Schopenhauer* do ano 1868. Sobre o carácter circular da teoria da percepção de Schopenhauer e a sua incompatibilidade com o idealismo transcendental cf. ainda Atwell, 1995: 40ss.; Booms, 2003: 211ss.; Janaway, 1989: 157-60, 180ss.; Magee, 1983: 114, 159-60; Schubbe, 2010: 143-4; Welsen, 1995: 210ss., 232ss.; White, 1992: 47ss., 1999: 74-5; Young, 1987: 10ss..

à mente, ele acaba por defender algo em tudo similar⁵⁶. Só que, em lugar de duvidar da existência de coisas exteriores à *mente*, duvida de coisas exteriores ao *cérebro*⁵⁷.

Para além disso, a ideia de que o espaço, o tempo e a causalidade teriam uma origem subjectiva e seriam, por isso, representações falsas esbate a diferença entre idealidade empírica e transcendental. Passa a não haver nada que distinga o carácter subjectivo da sensação das representações a priori, que não são meramente subjectivas, mas, pelo contrário, condições de possibilidade da objectividade. Esta tendência é, aliás, visível no facto de Schopenhauer ver uma continuidade entre as filosofias de Locke e Kant, associando as representações a priori às qualidades secundárias de Locke⁵⁸. No entanto, como diz Kant, a idealidade transcendental nada tem a ver com as “subrepekções dos sentidos” (KrV B 45/A 29-30, B 52-3/A 36). O problema de Kant é, antes, saber se as categorias, em sentido lato, em conformidade com as quais um objecto é objecto da experiência – a estrutura básica que constitui a realidade –, são ideais ou reais. E a tese fundamental do idealismo transcendental – sejam estas estruturas aquelas propostas por Kant ou outras – é que não são nem podem ser propriedades da realidade em si, mas constituem apenas o modo como conhecemos as coisas.

Por último, o idealismo que Schopenhauer deduz objectivamente corresponde, na verdade, a uma ideia muito diferente daquela que é a sua versão inicial. Esta correspondia à ideia de que todo o objecto pressupõe um sujeito ou, para usar a expressão de Schopenhauer, de que “não há objecto sem sujeito”. O idealismo que agora temos entre mãos, em contrapartida, resume-se à ideia de que só conhecemos relações entre as coisas. Poder-se-ia contrapor que a proposição “não há objecto sem sujeito” implica o idealismo, precisamente, porque implica que todas as coisas estejam condicionadas pela relação fundamental entre sujeito e objecto. Porém, não é esta a ideia que agora é salientada, mas antes que tudo aquilo que percebemos das coisas

⁵⁶ Cf. Gardner, 1999: “In Kant’s terms Schopenhauer’s idealism thus reverts to ‘dogmatism’ and counts, like Berkeley’s idealism, as a form of transcendental realism” (397). Refira-se, no entanto, que, ao contrário do que Gardner pensa, esta frase só é válida para a tentativa de demonstrar o idealismo transcendental a partir do ponto de vista objectivo. Como vamos ver no próximo capítulo, a posição idealista-transcendental não é abandonada por Schopenhauer.

⁵⁷ Booms mostra que a posição subjectivista acaba por ter uma estrutura afim à posição fisiologista, pois a estrutura do argumento que põe em causa coisas exteriores a nós é, em ambos os casos, a mesma: “Subjektivismus einschließlich des in ihm angelegten Aporien- und Zirkelproblems, das Ding an sich als metaphysisch-gegenständlich bestimmter Theoriebegriff und schließlich der Physiologismus erweisen sich so in der Tiefe – auf der Ebene ihrer gemeinsamen epistemologisch-metaphysischen Grundannahmen – im Wortsinne als *eines* Geistes Kind” (2003: 124). Para além disso, Booms (2003: 75-6, 235ss.) mostra também como alguns autores da neurofisiologia actual caem precisamente no erro de defender que o mundo é uma representação no cérebro, enredando-se, desse modo, no paradoxo que daí advém: o cérebro é também uma representação do cérebro.

⁵⁸ Cf. W I, 494-5; W II, 12-3, 23, 89, 324; N, 73; P I, 17ss., 75, 83, 92, 93-4; P II, 38; HN IV/I, 222-3.

são relações entre elas e nós próprios. Ora, este “nós próprios” corresponde à nossa existência como indivíduos e não ao sujeito cognoscente. O que fundamentalmente Schopenhauer diz agora é que todas as coisas são percebidas na sua relação conosco *como indivíduos*, motivo pelo qual esta forma de idealismo pode ser superada na percepção estética, como iremos ver no próximo capítulo.

O paradoxo que resulta da sobreposição do plano transcendental com o empírico, quer dizer, do idealismo com o materialismo, não é algo que pareça importunar particularmente Schopenhauer. Frases como “de facto, o espaço está só na minha cabeça, mas empiricamente a minha cabeça está no espaço”⁵⁹ (W II, 22) demonstram que ele está plenamente consciente do carácter paradoxal da sua doutrina⁶⁰. Não se trata de uma contradição no pensamento de Schopenhauer de que ele não se tivesse apercebido. Schopenhauer vê este paradoxo como a ilustração do condicionamento recíproco entre sujeito e objecto. Veja-se o seguinte passo:

Na verdade, na minha explicação, a existência do corpo [*Leib*] pressupõe o mundo da representação, visto que ele, como corpo [*Körper*] ou objecto real, existe também somente nele; por outro lado, a representação pressupõe de igual modo o corpo [*Leib*], dado que ela se constitui apenas por intermédio da função de um órgão dele.⁶¹ (W II, 312)

Este condicionamento recíproco entre sujeito e objecto, cérebro e mundo, consciência e individuação é interpretado por Schopenhauer como o mesmo que tem lugar entre o ponto de partida subjectivo e o ponto de partida objectivo ou entre o sujeito cognoscente e a matéria. Tal como os pontos de partida subjectivo e objectivo são unilaterais, pois sujeito e a matéria condicionam-se reciprocamente, também a consciência pressupõe o corpo, e o corpo, a consciência.

⁵⁹ “Zwar ist der Raum nur in meinem Kopf; aber empirisch ist mein Kopf im Raum”. Ver ainda P II, 48 onde Schopenhauer depois de discutir a idealidade do espaço, diz, referindo-se a Kant: “Daß der Kopf im Raume sei hält ihn nicht ab, einzusehn, daß der Raum doch nur im Kopfe ist”. Nas *Vorlesungen* para além de repetir a mesma fórmula, Schopenhauer designa-a explicitamente como um paradoxo: “Man muß sich sagen: ‘Mein Kopf ist zwar im Raum; aber der Raum mit allem was er befaßt ist doch nur in meinem Kopf.’ Und dies muß man nicht nur etwa als ein witziges Paradoxon zugeben, sondern eine lebendige Erkenntniß und innige Ueberzeugung davon haben: sonst steht man nicht auf dem Punkt der philosophischen Besonnenheit.” (Vo I, 127).

⁶⁰ Cf. Young (1987: 11).

⁶¹ “Allerdings setzt, in meiner Erklärung, das Daseyn des Leibes die Welt der Vorstellung voraus; sofern auch er, als Körper oder reales Objekt, nur in ihr ist: und andererseits setzt die Vorstellung selbst eben so sehr den Leib voraus; da sie nur durch die Funktion eines Organs desselben entsteht.” Cf. também N, 20-1, 73; W II, 310-1, 312 e P II, 148-9.

V.3 A metafísica da vontade como superação do idealismo e do materialismo

A metafísica da vontade encerra em si qualquer coisa do idealismo e do materialismo, bem como uma crítica destas duas posições. Ela inclui em si a ideia de que a percepção e o pensamento são uma função do cérebro, que, por sua vez, é um produto do organismo; mas inclui também a ideia de que o organismo é, em si, algo a que temos acesso apenas subjectivamente. O organismo é, de certo modo, algo subjectivo, *geistig*: a vontade.

O seguinte passo é bem ilustrativo do modo como Schopenhauer vê a conexão entre estes três pontos de vista (subjectivo, objectivo e aquele correspondente ao da metafísica):

A fisiologia verdadeira, no seu expoente máximo, demonstra que o que é espiritual no ser humano (a cognição) é um produto daquilo que é físico; foi isso que *Cabanis*, como nenhum outro, fez. Mas a metafísica verdadeira ensina-nos que o que é físico é um mero produto, ou antes, fenómeno do espiritual (da vontade); que a matéria está condicionada pela representação, unicamente na qual ela existe. O perceber e o pensar serão cada vez mais explicados a partir do organismo, mas nunca o querer; pelo contrário, a partir deste será explicado o organismo (...). Portanto, eu coloco, em primeiro lugar, a vontade, como coisa em si, como algo totalmente originário; em segundo lugar, a sua mera visibilidade, objectivação, o corpo; em terceiro lugar, a cognição como mera função de uma parte deste corpo. Esta parte é, ela própria, o querer-conhecer objectivado (tornado representação), pois a vontade precisa da cognição para os seus fins. Esta função, contudo, condiciona, por seu turno, todo o mundo como representação; por conseguinte, ela condiciona também este corpo como objecto da percepção; ela condiciona até a própria matéria em geral, porque esta existe apenas na representação. Um mundo objectivo, sem um sujeito, na consciência do qual ele se apresenta, é, bem vistas as coisas, totalmente impensável. A cognição e a matéria (sujeito e objecto) existem, portanto, na relação uma com a outra e constituem o *fenómeno*. Através da minha modificação fundamental, o problema é posto de um modo como nunca foi.⁶² (N, 20-1)

⁶² “Die wahre Physiologie, auf ihrer Höhe, weist das Geistige im Menschen (die Erkenntnis) als Produkt seines Physischen nach; und das hat, wie kein Anderer, *Cabanis* geleistet: aber die wahre Metaphysik

A despeito da legitimidade que atribui ao ponto de vista objectivo, vimos que Schopenhauer concede, no início do sistema, o privilégio ao ponto de vista subjectivo por se tratar de um ponto de vista *imediato*. No entanto, ainda que a perspectiva subjectiva tenha a prerrogativa de constituir a entrada no sistema de Schopenhauer, do ponto de vista da metafísica, Schopenhauer acaba por conceder tanto peso à perspectiva objectiva quanto à subjectiva (como representação). A perspectiva subjectiva, entendida como perspectiva da representação, funciona antes, para usar a imagem de Wittgenstein, como uma escada que Schopenhauer acaba por deitar fora. Ao ascender ao ponto de vista metafísico, Schopenhauer faz valer os direitos da perspectiva objectiva, ao ponto de tentar derivar a partir dela a tese idealista.

Por outro lado, a despeito de naturalizar a consciência, a metafísica da vontade contém em si também uma crítica ao materialismo. Já vimos um aspecto da crítica de Schopenhauer ao materialismo, que se dirigia ao facto de ele abstrair da subjectividade. Existe, no entanto, um outro aspecto do materialismo que Schopenhauer critica e que advém directamente da sua concepção metafísica da natureza. Aqui, a crítica de Schopenhauer dirige-se à limitação originária de todos os empreendimentos científicos, nomeadamente o facto de toda a explicação causal pressupor forças originais da natureza. Como vimos no capítulo IV, faz parte da natureza de toda a explicação causal, para além dos conceitos de causa e de efeito, a pressuposição de um determinado modo de agir dos seres, a que corresponde, precisamente, a noção de força da natureza. Desse modo, a ciência pode explicar todos os acontecimentos naturais, excepto os próprios pressupostos da sua explicação, cuja investigação cabe à filosofia.

belehrt uns, daß dieses Physische selbst bloßes Produkt, oder vielmehr Erscheinung, eines Geistigen (des Willens) sei, ja, daß die Materie selbst durch die Vorstellung bedingt sei, in welcher allein sie existirt. Das Anschauen und Denken wird immer mehr aus dem Organismus erklärt werden, nie aber das Wollen, sondern umgekehrt, aus diesem der Organismus (...). Ich setze also erstlich *den Willen, als Ding an sich*, völlig Ursprüngliches; zweitens seine bloße Sichtbarkeit, Objektivation, den Leib; und drittens die Erkenntniß, als bloße Funktion eines Theils dieses Leibes. Dieser Theil selbst ist das objektivirte (Vorstellung gewordene) Erkennenwollen, indem der Wille, zu seinen Zwecken, der Erkenntnis bedarf. Diese Funktion nun aber bedingt wieder die ganze Welt als Vorstellung, mithin auch den Leib selbst, sofern er anschauliches Objekt ist, ja, die Materie überhaupt, als welche nur in der Vorstellung vorhanden ist. Denn eine objektive Welt, ohne ein Subjekt, in dessen Bewußtseyn sie dasteht, ist, wohlwogen, etwas schlechthin Undenkbares. Die Erkenntniß und die Materie (Subjekt und Objekt) sind also relativ für einander da und machen die *Erscheinung* aus. Mithin steht, durch meine Fundamentalveränderung, die Sache so, wie sie noch nie gestanden hat.”

Por conseguinte, se o materialismo se traduz na afirmação do carácter absoluto da explicação científica⁶³, a metafísica de Schopenhauer é anti-materialista. Em contrapartida, ela não se pretende substituir à ciência no domínio que é o seu, nem questionar a legitimidade dos seus resultados. Este domínio abrange, aliás, todas as coisas sem excepção. Este é um dos motivos pelos quais a metafísica tem de aceitar que toda a consciência e pensamento têm um carácter material, caso contrário estaria a negar à ciência a investigação no domínio da cognição cerebral: “Tal como tem de ser possível, por natureza, uma explicação física do movimento da esfera que foi impelida, ela tem também de ser possível para o pensamento do cérebro; uma explicação que o torne tão compreensível quanto aquele movimento”⁶⁴ (W II, 193). Os naturalistas “tentam mostrar que todos os fenómenos, incluindo os mentais, são físicos: com razão; apenas não compreendem que tudo aquilo que é físico é, por outro lado, também metafísico”⁶⁵ (W II, 194). Recorrer ao “espírito” para explicar a consciência tem tanto sentido quanto atribuí-lo a coisas inanimadas:

Se aceitais um espírito na cabeça do ser humano como *Deum ex machina*, tendes de conceder também, como foi dito, um espírito em cada pedra. Se a vossa *matéria* morta e puramente passiva pode impelir na forma de gravidade, ou atrair, repelir e fazer faísca na forma de electricidade, ela pode também pensar na forma de massa cerebral. Numa palavra, pode-se atribuir matéria a todo o pretenso espírito, mas também espírito, à matéria; de onde se conclui que a oposição é falsa.⁶⁶ (P I, 112)

Na verdade, toda a actividade natural é tão misteriosa e inexplicável quanto o pensamento:

⁶³ Schopenhauer chama “naturalismo” ou “física pura” à posição que defende que cabe à ciência explicar o mundo como um todo, não havendo lugar para uma metafísica. Neste caso o lugar da filosofia seria tomado pelo conjunto de todas as ciências naturais. Sobre o “naturalismo” ou “física pura” cf. W II, 17, 190-1, 193, 194, 195, 196, 326s., 356, 360-1, 540; P I, 284; P II, 36ss. e HN III, 310, 399-400, 443ss..

⁶⁴ “Wie für die Bewegung der gestoßenen Kugel, muß auch zuletzt für das Denken des Gehirns eine physische Erklärung an sich möglich seyn, die dieses eben so begreiflich machte, als jene es ist.”

⁶⁵ “Sie bemühen sich zu zeigen, daß alle Phänomene, auch die geistigen, physisch sind: mit Recht; nur sehn sie nicht ein, daß alles Physische andererseits zugleich ein Metaphysisches ist”.

⁶⁶ “Nehmt ihr nun im Menschenkopfe, als *Deum ex machina*, einen Geist an; so müßt ihr, wie gesagt, auch jedem Stein einen Geist zugestehn. Kann hingegen eure todt und rein passive *Materie* als Schwere streben, oder, als Electricität, anziehen, abstoßen und Funken schlagen; so kann sie auch als Gehirnbrei denken. Kurz, jedem angeblichen Geist kann man *Materie*, aber auch jeder *Materie* Geist unterlegen; woraus sich ergibt, daß der Gegensatz falsch ist.”

O impulso da gravidade na pedra é tão inexplicável como o pensamento no cérebro humano; poder-se-ia, por esse motivo, inferir um espírito na pedra.⁶⁷ (P, 111)

Se a matéria pode, não sabeis como, cair em direcção à terra, ela pode também, não sabeis como, pensar.⁶⁸ (P II, 111)

A oposição entre alma ou espírito e corpo ou matéria é, portanto, falsa. O que resulta da metafísica de Schopenhauer é que a verdadeira oposição é entre o domínio daquilo a que Schopenhauer chama, em sentido lato, e não sem algum grau de equivocidade, “representação”, que inclui o sujeito e a matéria, e o domínio da coisa em si ou vontade⁶⁹.

O sistema de Schopenhauer pode, pois, ser considerado anti-espiritualista e anti-materialista, pois ambas as posições hipostasiam a alma e a matéria, respectivamente. Porém, o sistema de Schopenhauer é simultaneamente idealista e materialista, se por idealismo entendermos a tese de que a ciência não pode fornecer a descrição última do mundo e por materialismo a tese de que toda a nossa actividade cognitiva é condicionada pelo cérebro.

V.4 Uma filosofia da identidade?

No que concerne a nova oposição instaurada por Schopenhauer entre vontade e representação, sujeito e matéria encontram-se no domínio da última. Por outro lado, a vontade é o “em si” da representação. Assim, num certo sentido, sujeito e matéria são a mesma coisa; não só pertencem ao mesmo domínio, o da representação – por inadequada que seja esta designação – como são, em si, vontade. Veja-se este excerto do diálogo entre o sujeito e a matéria do final do primeiro capítulo do segundo volume de *O mundo como vontade e representação*:

⁶⁷ “Das Streben der Schwere im Steine ist gerade so unerklärlich, wie das Denken im menschlichen Gehirne, würde also, aus diesem Grunde, auch auf einen Geist im Steine schließen lassen.”

⁶⁸ “Kann die Materie, ihr wißt nicht warum, zur Erde fallen: so kann sie auch, ihr wißt nicht warum, denken.”

⁶⁹ Sobre a falsa oposição entre corpo ou matéria e alma ou espírito cf. W II: 69-70; P I: 9, 81; P II: 20, 110-112; HN III: 29-30, 113-114; HN IV/I: 83.

No fundo, existe um único ente que se percebe a si mesmo e é percebido por si mesmo, cujo ser, no entanto, não pode consistir nem em perceber nem em ser percebido, visto que estes estão repartidos por nós dois.⁷⁰ (W II, 21)

Não estará Schopenhauer a defender, em última análise, uma forma de spinozismo? Segundo Spinoza, extensão e pensamento são dois atributos da única substância existente, a que ele chama Deus ou natureza. Extensão e pensamento, no entanto, não interferem um no domínio do outro, existindo entre eles um paralelismo. O que existe na ordem das ideias tem a sua correspondência na ordem das coisas extensas e vice-versa. Assim, o spinozismo caracteriza-se por afirmar uma identidade entre o domínio mental e o domínio material. Mente e matéria são, em última análise, dois pontos de vista relativos à mesma coisa: a substância única ou realidade absoluta.

Se vertermos a ideia central de Spinoza no vocabulário de Schopenhauer, não obtemos, aparentemente, algo muito diferente, com a particularidade de a substância única não se chamar Deus ou natureza, mas vontade. Veja-se o seguinte passo:

O erro principal de todos os sistemas é o desconhecimento da verdade de que *o intelecto e a matéria* são *correlatos*, quer dizer, que existem um para o outro, dependem um do outro; que um é apenas o reflexo do outro; que eles são, na verdade, uma e a mesma coisa, considerada de dois lados opostos; coisa essa – o que aqui antecipo – que é o fenómeno da vontade ou coisa em si; que, por conseguinte, o sujeito e a matéria são secundários e, por essa razão, a origem do mundo não deve ser procurada em nenhum deles.⁷¹ (W II, 18)

É certo que em Schopenhauer a relação entre o domínio mental e o domínio material não é a mesma que em Spinoza, desde logo porque, se o domínio mental for entendido como o domínio da cognição, ele depende de um determinado grau de desenvolvimento e complexificação do organismo. No entanto, Schopenhauer vê em Spinoza um precursor seu, porque este rejeita o dualismo cartesiano entre a *res cogitans*

⁷⁰ “Ein Wesen ist es im Grunde, das sich selbst anschaut und von sich selbst angeschaut wird, dessen Seyn an sich aber weder im Anschauen noch im Angeschautwerden bestehn kann, da diese zwischen uns Beide vertheilt sind.”

⁷¹ W II, 18: “Der Grundfehler aller Systeme ist das Verkennen dieser Wahrheit, daß *der Intellekt und die Materie Korrelata* sind, d. h. Eines für das Andere daist, Beide mit einander stehn und fallen, Eines nur der Reflex des Andern ist, ja, daß sie eigentlich Eines und das Selbe sind, von zwei entgegengesetzten Seiten betrachtet; welches Eine, - was ich hier anticipire, - die Erscheinung des Willens, oder Dinges an sich ist; daß mithin Beide sekundär sind: daher der Ursprung der Welt in keinem von Beiden zu suchen ist.”

e a *res extensa*, afirmando a identidade das duas⁷². Para além disso, vimos que, segundo a concepção original do idealismo transcendental de Schopenhauer, o domínio mental, entendido como domínio do sujeito universal do conhecimento, e não como domínio da consciência individual, abrangia todos os objectos, de tal modo que era indiferente considerar toda a natureza como representação do sujeito (não-individual) ou como modificação da matéria. Por esse motivo, Schopenhauer vê na doutrina da identidade entre pensamento e extensão uma premonição da sua doutrina da correlação entre sujeito e objecto⁷³. No entanto, é necessário notar que, de acordo com Schopenhauer, com a rejeição do dualismo cartesiano entre alma e corpo e a afirmação da sua identidade, Spinoza se mantém dentro do domínio da representação (P I, 12)⁷⁴.

A discussão em torno da filosofia de Spinoza e, em particular, da tese da identidade entre pensamento e extensão ou, na linguagem do tempo de Schopenhauer, entre sujeito e objecto, veio a ser consideravelmente reanimada na Alemanha, no período que se seguiu à edição da *Crítica da razão pura* e, para lá dele, na filosofia de Schelling. A relação entre Kant e Spinoza era sugerida aos pós-kantianos pelo facto de Kant, no prefácio à segunda edição da sua primeira crítica (KrV B XVIII), dizer que fenómeno e coisa em si são dois modos de considerar a mesma coisa⁷⁵.

A primeira filosofia de Schelling partia, precisamente, da intuição intelectual do absoluto como a identidade entre sujeito e objecto. Em conformidade com esta identidade, ela desdobrava-se em duas disciplinas, a filosofia transcendental, que deduz o objecto a partir do sujeito, e a filosofia da natureza, que deduz o sujeito do objecto.

Schopenhauer demarca-se, no entanto, da filosofia da identidade de Schelling. Inicialmente, a objecção de Schopenhauer a Schelling era muito semelhante à objecção ao sistema de Fichte. Para além de a ideia de identidade entre sujeito e objecto se apoiar numa pretensa intuição intelectual, procedimento que Schopenhauer recusa, a filosofia de Schelling partia daí e deduzia, tal como a de Fichte, o objecto do sujeito e, para além disso, simultaneamente, o sujeito do objecto. De acordo com Schopenhauer, ambos os procedimentos são ilegítimos porque aplicam o princípio do fundamento à relação sujeito-objecto⁷⁶. No entanto, já vimos que é possível que Schopenhauer tenha

⁷² Cf. W II, 16; P I, 8-9, 29, 49, 74.

⁷³ Cf. G, 33; P I, 12-13.

⁷⁴ Sobre o paralelismo entre a mente e a extensão em Spinoza cf. Eth II, prop. VII; II, prop. VII, escólio; III, prop. II; V, prop. 1.

⁷⁵ Sobre o impacto da leitura spinozista de Kant no pós-kantianismo e no idealismo alemão cf. Pinkard (2002b).

⁷⁶ Cf. W I, 30-1; HN I, 361-2 e HN II, 332

abandonado esta crítica a Fichte, preferindo realçar a ideia de que Fichte faz do sujeito transcendental a coisa em si. Para além disso, a partir do que vimos neste capítulo, pode-se perguntar se a ideia de derivar o sujeito do objecto e o objecto do sujeito não acaba por ser exactamente a ideia que Schopenhauer põe em prática. Schopenhauer chega até a elogiar Schelling por ter rejeitado, tal como Spinoza, o dualismo cartesiano (HN III, 113-4).

Efectivamente, nos seus textos mais tardios, o que Schopenhauer contrapõe a Schelling não é mais o problema da aplicação do princípio do fundamento à relação sujeito-objecto. Schopenhauer objecta, agora, que a tese da identidade entre sujeito e objecto é uma perversão da história da filosofia moderna de Descartes a Kant (N, 91; P I, 27-8, 29-30 e 102). A filosofia moderna caracteriza-se, segundo Schopenhauer, pela descoberta, não da identidade, mas da diferença absoluta entre o domínio do ideal e o domínio do real. É desta descoberta progressiva que Schopenhauer se vê como herdeiro, e é ela que está em causa na tese de que a coisa em si é totalmente diferente do fenómeno (cf. *supra*, cap. II).

A objecção de Schopenhauer à filosofia da identidade contém, no entanto, uma subrepcão. Em primeiro lugar, como já vimos, a despeito da diferença entre ideal e real, entre fenómeno e coisa em si, eles são, num certo sentido, a mesma coisa – o fenómeno é a objectivação da coisa em si (cf. *supra*, cap. II e IV). No entanto, mais importante do que isto é que Schopenhauer muda agora o sentido dos conceitos de subjectividade e de objectividade. Neste contexto, subjectivo passa a significar tudo aquilo que é do domínio da representação e objectivo o que diz respeito à coisa em si. Devido a esta deslocação do sentido dos conceitos, Schopenhauer pode dizer que a identidade entre sujeito e objecto é absurda:

(...) pois do facto de a diferença entre espírito e corpo ou entre aquilo que representa e aquilo que é extensão ser infundada não se segue de modo nenhum que a diferença entre a nossa representação e algo objectivo e real existente fora dela (...) seja também infundada.⁷⁷ (P I, 9)

⁷⁷ “(...) denn daraus, daß der Unterschied zwischen Geist und Körper oder zwischen dem Vorstellenden und dem Ausgedehnten, ungegründet ist, folgt keineswegs, daß der Unterschied zwischen unserer Vorstellung und einem außer derselben vorhandenen Objektiven und Realen (...) auch ungegründet sei.” Cf. ainda HN III, 658.

Assim, Schopenhauer confere um valor meramente negativo à tese da identidade entre pensamento e extensão ou entre sujeito e objecto. Ela serve apenas para evitar a queda no erro do dualismo cartesiano, mas, do ponto de vista doutrinário, não consegue estabelecer nenhuma verdade.

Schopenhauer concorda que, no que diz respeito ao domínio da representação, é indiferente considerar os objectos ideais ou reais – e isto é o que ele vê como verdadeiro na filosofia da identidade. O que é essencial para Schopenhauer não é saber se os objectos da realidade empírica são matéria ou representação. A resposta de Schopenhauer a este problema é que eles são, num certo sentido, representação, e noutro sentido, matéria. O que Schopenhauer pretende é que haja um domínio para lá da realidade empírica, o domínio da coisa em si, que não seja nem matéria nem representação:

Se permanecermos por inteiro, sem questionar mais, no *mundo como representação*, é certamente indiferente declarar os objectos como representações na minha cabeça ou como fenómenos que se apresentam no espaço e no tempo; porque precisamente o espaço e o tempo estão, eles próprios, apenas na minha cabeça. Neste sentido, poder-se-ia afirmar ainda uma identidade entre o ideal e o real; no entanto, depois de Kant, não se estaria a dizer nada de novo. Para além disso, a essência das coisas e do mundo fenoménico não seria desse modo esgotado, mas encontrar-nos-íamos ainda somente do lado da idealidade. O lado da realidade tem ser algo *toto genere* diferente do mundo como representação, a saber, aquilo que as coisas são em si mesmas; e foi esta diversidade entre o ideal e o real que foi demonstrada por Kant do modo mais rigoroso possível.⁷⁸ (W II, 216)

V.5 O autoconhecimento da vontade

Segundo o que vimos, no presente capítulo, a vontade é apresentada como algo totalmente diferente do intelecto e de todo o domínio da representação (que inclui a

⁷⁸ “Wenn wir inzwischen, ohne weiter zu fragen, bei der *Welt als Vorstellung* ganz und gar stehn bleiben; so ist es freilich einerlei, ob ich die Objekte für Vorstellungen in meinem Kopfe, oder für in Zeit und Raum sich darstellende Erscheinungen erkläre: weil eben Zeit und Raum selbst nur in meinem Kopf sind. In diesem Sinne ließe sich alsdann eine Identität des Idealen und Realen immerhin behaupten: jedoch wäre, nachdem Kant dagewesen, nichts Neues damit gesagt. Ueberdies aber wäre dadurch das Wesen der Dinge und der erscheinenden Welt offenbar nicht erschöpft; sondern man stände damit noch immer erst auf der idealen Seite. Die reale Seite muß etwas von der Welt als Vorstellung *toto genere* Verschiedenes seyn, nämlich Das, was die Dinge an sich selbst sind: und diese gänzliche Diversität des Idealen und Realen ist es, welche Kant am gründlichsten nachgewiesen hat.”

matéria). A vontade é, em rigor, inconsciente, desprovida de cognição (*erkenntnislos*). Schopenhauer vai até mais longe e afirma mesmo que na consciência de si nem sequer é a vontade que desempenha o papel de sujeito cognoscente:

Todavia ela não é capaz de nenhum autoconhecimento, porque ela é, em si e para si, um mero ser volitivo, não um ser *cognoscente*; pois ela, como tal, não conhece nada, por conseguinte, também não se conhece a si mesma. O conhecer é uma função secundária e mediada, que, a ela, que é o que é primário, não lhe pertence directamente, na sua própria essência.⁷⁹ (P II, 49)

No entanto, Schopenhauer, noutros passos, enfatiza também o facto de o cérebro ser uma objectivação da vontade, e de, portanto, a vontade, de certo modo, se conhecer a si mesma:

O todo é, por fim, a vontade que se torna representação para si mesma e é aquela unidade que expressamos através do “eu”. O próprio cérebro, na medida em que é *representado* – ou seja, na consciência de outras coisas, por conseguinte, secundariamente – é apenas representação. Em si, contudo, e na medida em que é aquilo que *representa*, é vontade, porque esta é o substrato real de todo o fenómeno: o seu querer-conhecer objectiva-se no cérebro e nas suas funções.⁸⁰ (W II, 294)

Se se pensar a vontade como coisa em si desprovida de cognição, da qual o mundo como representação é o fenómeno, não se entrevê como é possível tornar-se consciente de si própria. É, no entanto, possível, contra algumas das afirmações de Schopenhauer, fazer uma outra interpretação da relação entre vontade e representação. É necessário considerar vontade e representação não como dois domínios estanques, separados, mas como formando um todo indissolúvel, de tal modo que não há propriamente uma realidade inconsciente que – não se sabe como – se torna consciente de si, contradizendo assim a sua natureza. Facticamente, o mundo é já vontade-na-

⁷⁹ “Dennoch ist auch er keiner Selbsterkenntniß fähig; weil er an und für sich ein bloß Wollendes, kein *Erkennendes*, ist: denn er, als solcher, erkennt gar nichts, folglich auch nicht sich selbst. Das Erkennen ist eine sekundäre und vermittelte Funktion, die ihm, dem Primären, in seiner eigenen Wesenheit, nicht unmittelbar zukommt”

⁸⁰ “Das Ganze also ist zuletzt der Wille, der sich selber Vorstellung wird, und ist jene Einheit, die wir durch Ich ausdrücken. Das Gehirn selbst ist, sofern es *vorgestellt wird*, - also im Bewußtseyn anderer Dinge, mithin sekundär, - selbst nur Vorstellung. An sich aber und sofern es *vorstellt*, ist es der Wille, weil dieser das reale Substrat der ganzen Erscheinung ist: sein Erkennenwollen objektivirt sich als Gehirn und dessen Funktionen.”

representação, sendo os seus elementos separáveis só em abstracto. É verdade que um dos elementos, a vontade, tem primazia relativamente ao outro, a representação, mas isso não anula o facto de o mundo ser também representação. Tal como o carácter, sendo o elemento primário do nosso ser, necessita de um intelecto para o guiar, a vontade não pode ser pensada sem o elemento cognitivo. Assim, ao contrário do que Schopenhauer muitas vezes sugere, a representação não é apenas um elemento accidental do mundo, mas algo que lhe é, em certa medida, essencial.

Atwell (1995: 22ss.) aponta precisamente nesta direcção, chamando a atenção para as insuficiências e contradições que surgem quer na interpretação monista – “o mundo é vontade” – quer na interpretação dualista – “o mundo é, por um lado, representação, por outro lado, vontade”. Se, no primeiro caso, se reduz tudo à vontade, não havendo modo de explicar como é que a vontade chega ao outro de si mesma, isto é, à consciência de si⁸¹, no segundo caso, fica por explicar o carácter primário da vontade relativamente à representação. Aliás, Welsen (1995: 244) faz a mesma objecção relativamente à que ficou conhecida na literatura anglo-saxónica como “double-aspect theory”. Segundo Atwell (1995: 28), a pergunta de Schopenhauer não diz respeito ao mundo no sentido de “mundo em si” nem simplesmente ao “mundo fenoménico”, mas sim ao mundo entendido como algo que é simultaneamente vontade e representação. A caracterização do mundo como representação ou como vontade é abstracta (Atwell, 1995: 116). A vontade deve ser entendida, antes, como a essência do mundo como representação⁸².

A caracterização da vontade como "o que aparece no fenómeno" ou "a essência do fenómeno", que subscrevemos, deixa, no entanto, em aberto a relação peculiar que a essência tem com o fenómeno. Na verdade, a vontade como essência tem apenas um

⁸¹ De facto, uma metafísica monista tem sempre de se confrontar com o problema da consciência que é, em última análise, o problema de saber como é que se introduz a diferença na unidade, isto é, como é que algo de indiferenciado gera um sujeito que representa algo diferente de si. Ver, por exemplo, Hamlyn: “There is, however, something of a difficulty in this, since representations are representations to a knowing consciousness or subject, and even if it turns out, as it does, that we ourselves are will as thing-in-itself, knowledge and the subject who has it have to enter the picture somehow” (1980: 5); “Strictly speaking, if he were asked what at bottom exists, he ought to say ‘The thing-in-itself’. In that case, however, in what sense do representations exist?” (1980: 6).

⁸² “I take Schopenhauer to hold, however, that the world is will and appearance, that will is that which appears in appearance, or equally that will is the essence or inner nature of the world of appearance. Although this judgement cannot yet be established, it has the advantage of saving both appearances and will (which simple monism fails to do) while assigning priority to will over appearance (which both the double-aspect theory and dualism fail to do). And these two provisions must be accommodated” (1995: 24). Cf. ainda Atwell, 1995: 116, 120.

estatuto incoativo. O fenómeno não é apenas a aparição da coisa em si, mas, simultaneamente, a sua realização.

Algumas vezes, Schopenhauer sugere que a relação entre vontade e representação é qualquer coisa como um processo em que a vontade toma progressivamente consciência de si⁸³. A imagem de um processo pode induzir em aporia, se este processo for pensado como algo que ocorre com uma realidade que é alguma coisa, em si e por si, para lá de ou anteriormente ao próprio processo. Na interpretação que gostaríamos de propor, o mundo é, antes, uma realidade, vontade-na-representação, que *é*, ela mesma, em si, um processo⁸⁴. Esta interpretação implica, contudo, abandonar a auto-interpretação kantiana que Schopenhauer faz da sua filosofia, a qual implica um dualismo rígido entre coisa em si e fenómeno.

O processo que constitui o mundo numa realidade indissolúvel de vontade-na-representação é, precisamente, o autoconhecimento da vontade:

Pois todo o processo é o *autoconhecimento da vontade*, é dela que parte e é a ela que refluí e perfaz aquilo que *Kant* designava por *fenómeno*, por contraposição à coisa em si.⁸⁵ (W II, 294)

Podemos verificar que, neste passo, onde é explicitamente salientado o carácter “processual” da realidade, Schopenhauer diz que o autoconhecimento da vontade é fenómeno. De facto, se recorrermos a essa oposição, o autoconhecimento da vontade é, ele próprio, *fenómeno*, não havendo, no entanto, nada que se lhe possa contrapor que tome o lugar da coisa em si. Na verdade, esta interpretação está em consonância com aquilo que dissemos no capítulo IV, nomeadamente, que o tema da metafísica de Schopenhauer é o fenómeno, no sentido lato, que inclui *o que* aparece, a vontade, e o *modo* de aparecer, o fenómeno.

Apesar de a interpretação que propomos — a fim de salvar a inteligibilidade da filosofia de Schopenhauer — ser, em alguns aspectos, oposta à auto-interpretação que Schopenhauer faz, muitas vezes, da sua filosofia, ela não é arbitrária e encontra alguma corroboração nos textos. Numa nota de 1817, Schopenhauer diz que “a minha f[ilofosia]

⁸³ Cf. W II, 294, 312 e *passim*.

⁸⁴ Sobre o carácter “processual” do sistema de Schopenhauer cf. Malter, 1991: 51ss..

⁸⁵ “Denn der ganze Proceß ist die *Selbsterkenntnis des Willens*, geht von diesem aus und läuft auf ihn zurück, und macht Das aus, was *Kant die Erscheinung*, im Gegensatz des Dinges an sich benannt hat.” Cf. ainda W II, 312.

pode ser resumida numa expressão única: o mundo é o autoconhecimento da vontade”⁸⁶ (HN I, 462). E mais tarde, já na sua obra principal, diz que “o mundo é o autoconhecimento da vontade”⁸⁷ (W I, 485).

Para se compreender melhor o que está em causa no enunciado “o mundo é o autoconhecimento da vontade”, temos de pensar o mundo como algo de análogo ao eu como identidade entre o sujeito cognoscente, intelecto ou consciência e sujeito da vontade ou carácter. Recorde-se que o “eu” individual não é apenas uma vontade individual ou carácter, mas uma conjunção entre o carácter individual e um determinado intelecto. Isto não impede que o carácter seja o cerne do nosso ser, a nossa verdadeira essência, o nosso verdadeiro “si próprio”; contudo, esta essência só se pode revelar quando está acopolada a um intelecto que lhe apresenta os motivos que espoletam as acções que constituem o curso da sua vida.

Segundo a analogia com o eu, ainda que o carácter seja o nosso em si, o nosso verdadeiro ser, ele só o é em potência, necessitando ainda do intelecto para que esse ser se realize, do mesmo modo que, tal como vimos no capítulo IV, o mundo só é uma totalidade, só está “completo”, quando a escala de objectivação da vontade chega ao ser humano, pois só aí o mundo se torna consciente de si mesmo.

Ainda falta, contudo, um elemento fundamental para a compreensão do enunciado “o mundo é o autoconhecimento da vontade”. Vimos que o carácter precisa do intelecto para poder realizar a sua essência. O intelecto é, nesta qualidade, o *medium* dos motivos. Vimos também que esta determinação do intelecto é correlativa à sua compreensão como um instrumento do organismo ou da vontade. Esta compreensão é, no entanto, adequada apenas ao intelecto puramente animal. O intelecto humano, racional, tem uma outra capacidade que falta ao do animal. O ser humano não reage meramente aos motivos. O seu intelecto não só é capaz de apresentar motivos de natureza abstracta à vontade e, assim, de deliberar e propiciar à vontade uma escolha entre eles, mas também de *conhecer* o seu carácter no curso da experiência, “pois os nossos actos mostram-nos o espelho da nossa vontade”⁸⁸. O intelecto tem, nesta última função, uma natureza diferente daquela que assume como *medium* dos motivos: o

⁸⁶ “Meine ganze P[hilosophie] läßt sich zusammenfassen in dem einen Ausdruck: die Welt ist die Selbsterkenntniß des Willens.”

⁸⁷ “(...) die Welt ist die Selbsterkenntniß des Willens.” Sobre a possibilidade de o “autoconhecimento da vontade” ser a chave da metafísica de Schopenhauer cf. Atwell, 1990: 25ss..

⁸⁸ W I, 354: “(...) denn unsere Thaten halten uns den Spiegel unsers Willens vor”.

conhecimento de si próprio. O intelecto não só medeia a relação do organismo com o exterior, ele é também o “espelho da vontade”, e o curso da nossa vida, a sua imagem⁸⁹.

O autoconhecimento não é irrelevante para a forma como o ser humano age. Ao contrário do animal, que desempenha sempre o papel que lhe está reservado pela espécie a que pertence, o conhecimento que o ser humano tem de si, e que vai adquirindo ao longo da sua vida, interfere no seu comportamento.

É necessário notar que o carácter individual humano, a despeito da sua imutabilidade, não está dado à partida, mas é algo que necessita de ser adquirido. A necessidade de o ser humano adquirir carácter advém de ele não se conhecer a si mesmo como carácter individual e, por isso, se sentir guiado por tendências divergentes entre si. O facto de o ser humano, como ser racional, ter de agir segundo conceitos universais estorva a manifestação do seu carácter individual (W I, 181, 357-8), pois o carácter inato é, a princípio, apenas um instinto natural (*Naturtrieb*; W I, 357).

Schopenhauer distingue, portanto, o carácter adquirido do carácter inato (W I, 357ss.; E, 50). Não é fácil compatibilizar a doutrina do carácter adquirido com a doutrina de que a acção humana é sempre fiel ao carácter inato do agente⁹⁰. Segundo Schopenhauer, o carácter inato acaba sempre por se manifestar nas acções do agente respectivo. A diferença entre o indivíduo que adquiriu carácter e o que não o adquiriu é que este último espelha o seu carácter de forma consequente.

O que interessa, no contexto da nossa discussão, é que a aquisição de carácter corresponde, precisamente, a um conhecimento de si. O carácter adquirido “não é, por isso, outra coisa senão o conhecimento mais perfeito possível da sua própria individualidade: ele é o saber abstracto e, por isso, distinto das propriedades imutáveis do seu próprio carácter empírico”⁹¹ (W I, 359). É o conhecimento de si que faz que se possa, “tal como previamente de forma natural e sem regra, agora de modo reflectido e metódico, desempenhar o papel, em si imutável, da pessoa”⁹² (W I, 360). Assim, a vida humana individual está perante a tarefa de ter de se conhecer a si mesma, conhecer o seu carácter; o indivíduo tem de descobrir aquilo que é mais próprio de si, sob pena de a

⁸⁹ Estas ideias são recorrentes nos textos. Cf. W I, 354, 357, 614; E, 258; HN I, 91-2, 144, 418 e Vo. IV, 101.

⁹⁰ Para uma discussão do problema cf. Atwell (1990: 123s. e 140s.).

⁹¹ W I, 359: “(...) ist demnach nichts Anderes, als möglichst vollkommene Kenntniß der eigenen Individualität: es ist das abstrakte, folglich deutliche Wissen von den unabänderlichen Eigenschaften seines eigenen empirischen Charakters (...).”

⁹² “(...) die an sich ein Mal unveränderliche Rolle der eigenen Person, die wir vorhin regellos naturalisirten, jetzt besonnen und methodisch durchzuführen.”

sua vida constituir um percurso ziguezagueante (W I, 358), não desempenhando adequadamente o papel que lhe coube em sorte.

O problema da aquisição do carácter só se levanta, como é evidente, para o ser humano; pois não só apenas ele possui, para além de um carácter geral da espécie, um carácter individual, mas, mais do que isso, só o ser humano é um ser racional e tem de agir como tal: ele pode estar enganado relativamente a si mesmo, desconhecer-se a si mesmo, ou, pelo contrário, compreender-se a si mesmo no “espelho” dos seus actos, da sua vida e, através deste conhecimento, agir em conformidade com o seu carácter.

Ora, o que queríamos pôr em evidência através desta digressão pelo tema do carácter adquirido é que, tal como o carácter inato, a despeito de constituir a essência do indivíduo, necessita, para se objectivar adequadamente, do conhecimento de si, também a vontade, apesar de constituir a essência do mundo, necessita da consciência para se realizar como tal. Aliás, prova deste paralelismo é o facto de Schopenhauer, por analogia com o intelecto humano, chamar muitas vezes ao mundo como representação o “espelho da vontade”:

no mundo como representação apresenta-se à vontade o seu espelho, no qual ela se reconhece [*erkennt*] com graus crescentes de nitidez e de completude, entre os quais o mais elevado é o ser humano.⁹³ (W I, 323)

Quer dizer, tal como a consciência faz que o carácter, o sujeito da vontade, se conheça a si mesmo no curso da sua vida, o mundo como representação ou, como Schopenhauer muitas vezes diz, a “vida”, é a imagem da vontade metafísica apresentada a si própria.

Note-se que o facto de o mundo ser o “autoconhecimento da vontade” não implica que o indivíduo compreenda o mundo como tal. Analogamente à aquisição de carácter individual, o ser humano pode reconhecer, ou não, o mundo como reflexo da sua vontade e reconhecer, ou não, que “o mundo é a minha vontade”. Por outras palavras, o carácter dinâmico do mundo como autoconhecimento da vontade envolve a possibilidade de estarmos aquém de reconhecer o mundo como uma imagem de nós mesmos, do nosso ser.

⁹³ W I, 323: “(...) in der Welt als Vorstellung dem Willen sein Spiegel aufgegangen ist, in welchem er sich erkennt, mit zunehmenden Graden der Deutlichkeit und Vollständigkeit, deren höchster der Mensch ist (...)”. Cf. ainda W I, 196, 315, 321, 324, 390, 415, 485 e W II, 313-4, 606.

Vimos que, pelo menos no caso do ser humano, o intelecto pode ser visto como o *medium* dos motivos ou como o espelho da vontade, isto é, como a faculdade através da qual ele conhece o seu carácter. Ora, para haver um autoconhecimento, já não do indivíduo, mas do mundo como tal, é necessário que o intelecto se eleve a um ponto de vista em que se constitua como espectador da realidade e conheça adequadamente o mundo como representação. É precisamente esta possibilidade de autoconhecimento que vamos analisar nos capítulos que se seguem.

Capítulo VI: O sujeito puro do conhecimento e o conhecimento intuitivo das ideias platónicas

VI.1 Filosofia como soteriologia

No percurso que fizemos até aqui omitimos a dimensão soteriológica da filosofia de Schopenhauer. Com efeito, também não há muitos vestígios dela nas duas primeiras partes do sistema, que foram as que analisámos até agora. Esse facto não deve, no entanto, ser entendido como se a dimensão soteriológica não estivesse já presente nelas, ainda que implicitamente.

É alvo de vasta discussão na literatura secundária se a dimensão soteriológica se encontra na raiz do sistema, ou se ela é complementar à problemática dos dois primeiros livros. Por exemplo, Malter (1991: 15, 51) defende que a filosofia de Schopenhauer tem como finalidade mostrar a possibilidade de redenção da situação de sofrimento em que o ser humano facticamente se encontra. A mesma posição é defendida por Atwell (1995)¹. Booms (2003: 29-30, 153-4, 300, 305), pelo contrário, tenta mostrar como a lógica interna de desenvolvimento do sistema não pressupõe a dimensão soteriológica do sistema². Leitura semelhante tem Welsen (1995: 9-10), motivo pelo qual dedica uma obra ao tema do sujeito sem sequer entrar na análise dos livros III e IV de *O mundo como vontade e representação*. Magee (1983: 13) defende igualmente que os livros III e IV dizem respeito às consequências do sistema estabelecido nos dois livros anteriores, não sendo essenciais para transmitir a ideia fundamental do sistema.

¹ Segundo Atwell (1995: 76-80), o que o mundo tem de verdadeiramente insatisfatório, do ponto de vista de Schopenhauer, é a sua transitoriedade, o seu carácter temporal: “That which comes and goes, appears and disappears, originates and perishes, stands in a necessary relation to an individual knower and willer, whose total existence is subject to the vicissitudes of life, to suffering and misery, to vanity and worthlessness” (79-80).

² Booms critica, precisamente, a interpretação de Malter: “Nach Malters Auffassung ist der Transzendentalismus also zuletzt in einer nur existentiell nachzuvollziehenden, rational nicht rekonstruierbaren Urfahrung fundiert, und aufgrund dieser Fundierung zeigt er sich zugleich als solcher nicht-idealistischer Art. Genau in diesem Punkt unterscheidet sich der Interpretationsweg, der im vorliegenden Arbeit eingeschlagen wird.” Isto porque, segundo o autor, a obra de Schopenhauer obedece a uma lógica de desenvolvimento que se pode compreender unicamente a partir do ponto de partida transcendental, sem recorrer à experiência do sofrimento para dar sentido à lógica do sistema. Cf. ainda Booms, 2003: 300, 305.

Pelo menos se julgarmos pelo facto de o capítulo 17 do segundo volume de *O mundo como vontade e representação*, “Sobre a necessidade metafísica no ser humano”, parecer funcionar como o prefácio a todo o sistema de Schopenhauer, a ideia de uma doutrina da salvação parece ser o fim que organiza todo o empreendimento, ainda que isso não resulte claro da sua exposição no primeiro volume. No capítulo referido, Schopenhauer considera que a pergunta pelo sentido do sofrimento, que está associado à condição finita do ser humano, está na origem de toda a metafísica, seja na sua versão popular, como religião, seja na sua versão filosófica (W II, 176ss.). O ser humano procura uma explicação da realidade no seu todo, precisamente porque é o animal que tem consciência da sua própria morte³.

Para além daquilo que se pode encontrar na sua obra publicada sobre o impulso que leva o ser humano à questão metafísica, a leitura dos primeiros manuscritos permite verificar que o problema fundamental com que Schopenhauer se debatia na sua juventude tinha já que ver com a discussão da possibilidade de o ser humano superar a sua condição como ser finito. Schopenhauer opõe a consciência que caracteriza o ser humano nesta condição, a consciência empírica, à consciência melhor ou superior (*besseres Bewußtseyn*), que caracterizaria um estado em que aquela condição finita teria sido superada. A consciência empírica é marcada pela temporalidade, devir, finitude e sofrimento. Já a consciência melhor é caracterizada pelo seu carácter eterno e desprovido de sofrimento. Noutros termos, a consciência empírica corresponderia à parte de nós que é natureza, enquanto a consciência melhor reflectiria a nossa parte supra-natural, divina. Schopenhauer vê precisamente no génio artístico e nos fenómenos de santidade moral e ascetismo uma confirmação da possibilidade de a nossa consciência empírica se elevar à condição de uma consciência melhor⁴.

A problemática da consciência melhor marca decisivamente as leituras que Schopenhauer faz de Kant e Platão. É, por isso, sem surpresa, que Schopenhauer associe àquela problemática conceitos que, aparentemente, não têm nada a ver com ela, como a oposição kantiana entre fenómeno e coisa em si e a noção de ideia em Platão. Assim, a consciência empírica está associada ao fenómeno, no sentido kantiano do termo, ao

³ Sobre a origem da metafísica ou filosofia na confronto com o problema da morte cf. W I, 44, 528-9; W II, 529.

⁴ Sobre a a noção de consciência melhor cf. HN I, 22n, 23, 27, 34, 35, 41, 42, 44, 45-49, 50-2, 54, 67, 76, 79, 84-5, 90, 102-3, 104, 110, 111, 122, 131, 135-7, 147, 148, 149, 149-151, 155, 175, 198; HN II, 79, 268, 271, 290-1, 328, 329, 360, 369-70. Para discussões do conceito na literatura secundária cf. Janaway, 1989: 27-30, 273-4; Kamata, 1988: 114ss., 119ss., 125ss., 131-2, 205-7; Schöndorf, 1982: 108-9, 172; Spierling, 1998: 39ss..

passo que a consciência melhor parece estar relacionada com a possibilidade de elevação ao conhecimento das ideias ou da própria coisa em si. Em suma, o par conceptual realidade em si/ aparência, seja na versão platónica, seja na kantiana, tende a aparecer como correlato do par consciência melhor/ consciência empírica.

Schopenhauer viria, no entanto, a abandonar o conceito de consciência melhor. Ele jamais ocorre na sua obra publicada. Apesar disso, a problemática relativa à possibilidade de ascensão a uma consciência diferente da empírica, diferente daquela que é marcada pelo sofrimento, pelo devir, pela temporalidade, permaneceu no seu sistema. Os dois últimos livros de *O mundo como vontade e representação* correspondem precisamente à descrição e análise dos fenómenos onde se manifesta uma superação da condição natural do ser humano.

VI.2 O conhecimento intuitivo das ideias platónicas

O desenvolvimento do conceito de “consciência empírica” leva Schopenhauer a concebê-la como a consciência individual que se encontra ao serviço da vontade e que tem como formas essenciais, para além da oposição entre sujeito e objecto, as quatro configurações do princípio da razão suficiente.

Como vimos, todas as coisas individuais estão submetidas à forma do princípio da razão suficiente. Estes objectos individuais são, por sua vez, uma manifestação daquilo a que Schopenhauer chama ideias platónicas (cf. supra, cap. IV). Estas correspondem às formas fixas da natureza⁵, como as forças da natureza, as qualidades essenciais dos corpos, os caracteres da espécie e, ainda, o carácter individual de cada ser humano.

Schopenhauer sustenta que, para além da percepção dos objectos da intuição empírica, é possível uma percepção intuitiva das ideias platónicas. Ora, uma vez que não são objectos espaço-temporais, as ideias platónicas não estão submetidas ao princípio da razão suficiente. Para perceber as ideias, o sujeito tem de deixar de conhecer as coisas segundo o princípio da razão suficiente. A percepção delas implicará, portanto, uma “transformação”, uma modificação no modo de conhecer do sujeito⁶. No

⁵ Sobre a determinação da noção de ideia como espécie ou tipo natural cf. W I, 325, 472; W II, 417, 552, 554, 584, 586.

⁶ Cf. W I, 207; W II, 419.

entanto, uma vez que a nossa consciência empírica é individual e está, por natureza, ao serviço da vontade, levanta-se o problema de saber como é possível esta transformação.

O sujeito individual tem como correlato objectos individuais, quer dizer, objectos que estão submetidos ao princípio da razão suficiente. Estes objectos existem em função de relações espaciais, temporais e causais com outros objectos; mas também, e sobretudo, em função da sua relação com a vontade individual. Como vimos no capítulo anterior, toda a nossa percepção opera ao serviço da vontade; percebemos as coisas na medida em que elas têm uma relação connosco, isto é, percebemos-las na qualidade de motivos. A percepção das coisas individuais é, portanto, uma percepção essencialmente *interessada*. A possibilidade de uma intuição perceptiva das ideias platónicas dependerá, portanto, da possibilidade de a vontade ser silenciada, de a percepção se tornar uma percepção desinteressada, de o intelecto deixar de ser uma função da vontade e de a sua actividade cognitiva se autonomizar dela⁷. Não é difícil de perceber o carácter extraordinário, quase milagroso, das condições requeridas para a percepção intuitiva da ideia. Recorrendo à metáfora de Schopenhauer, segundo a qual a vontade é a substância, e o intelecto, o acidente, é necessário, para intuir perceptivamente a ideia, que “o acidente (o intelecto) domine e suprima a substância (a vontade)”⁸ (W II, 422).

A despeito do carácter extraordinário de que a percepção das ideias platónicas tem de se revestir, Schopenhauer preparou, na primeira parte do sistema, os instrumentos conceptuais que lhe permitem pensar essa possibilidade.

Vimos que o princípio da razão suficiente é apenas uma forma subordinada da consciência e que, por outro lado, a relação entre sujeito e objecto é considerada a forma geral de toda consciência como tal (cf. supra, I.2). Esta diferença entre uma forma mais geral e outra mais específica da consciência volta a emergir na discussão da possibilidade de uma percepção pura das ideias. O conhecimento intuitivo das ideias consistirá precisamente no facto de o sujeito abandonar o modo de conhecer os objectos segundo o princípio da razão suficiente. A sua consciência passa a ter apenas a forma da relação entre sujeito e objecto.

É discutível até que ponto a possibilidade de um conhecimento independente do princípio da razão suficiente não contradiz aquilo que Schopenhauer tinha tentado

⁷ Sobre o processo do conhecimento puro das ideias cf. W I, 200-1, 207-8, 209-10; 211, 233, 247; W II, 416, 422, 423, 424-5, 426; P II, 3-4, 443-4, 445; HN III, 375-6.

⁸ “das Accidenz (der Intellekt) die Substanz (den Willen) bemeistert und aufhebt (...)”.

mostrar na sua primeira obra. Recordemos que uma das teses principais dessa obra era precisamente a de que a consciência conhecia necessariamente segundo uma das formas do princípio da razão suficiente (cf. supra, I.2), ao passo que Schopenhauer admite agora a possibilidade de uma excepção a esse princípio. Note-se, no entanto, que não se trata aqui de nenhuma forma esotérica de conhecimento, pois a forma geral da consciência empírica, a relação entre sujeito e objecto, mantém-se. Apesar de corresponder a um desenvolvimento do conceito de consciência melhor, o conhecimento intuitivo das ideias não implica um abandono da consciência empírica⁹. Por outras palavras, o fenómeno aqui em causa tem de ser, até um certo grau, susceptível de ser experimentado por todos, não se tratando, por isso, de uma experiência mística e incomunicável.

Recordemos que o sujeito do conhecimento, apesar de se encontrar facticamente numa relação de identidade com o corpo próprio e de corresponder até, como se descobre na segunda parte do sistema, a um desenvolvimento daquele corpo como organismo, não pode, pelo menos na forma como ele se dá subjectivamente, ser identificado com nenhum dos objectos do mundo (cf. supra, I.6). Uma vez constituída a subjectividade, ela é, de direito, ainda que não o seja de facto, autonomizável do organismo através do qual percepção o mundo. A isto acresce ainda que, por muito que insista que o intelecto tem origem no organismo, ou seja, na vontade, Schopenhauer não abandona a distinção entre a sua natureza e a da vontade (cf. supra, V.5).

A transformação do sujeito, necessária para conhecer intuitivamente as ideias platónicas, terá de consistir, portanto, na possibilidade de ele deixar de se identificar com o seu próprio corpo e, por conseguinte, deixar de conhecer as relações das coisas entre si, em particular, as relações entre elas e o seu corpo (a sua vontade), e de se tornar, assim, um *sujeito puro do conhecimento*.

É tema de discussão no comentário se se pode identificar este sujeito puro do conhecimento com o sujeito do conhecimento da primeira parte do sistema. Por exemplo, Booms (2003: 147) nega que o sujeito do conhecimento da primeira parte do sistema e o sujeito *puro* do conhecimento da terceira parte correspondam ao mesmo conceito de sujeito. No entanto, Schopenhauer apresenta logo o sujeito transcendental como exterior ao princípio da razão suficiente e, portanto, à individuação, o que

⁹ Kamata (1988: 119ss., 125ss., 131s.) defende precisamente que o abandono do conceito de consciência melhor implica que os fenómenos que dela resultavam passem a ter de ser descritos recorrendo meramente ao que se pode encontrar na nossa consciência empírica.

corresponde precisamente ao conceito de sujeito do terceiro livro. Aliás, Malter (1991: 55), por exemplo, chama precisamente a atenção para o facto de o conceito de sujeito cognoscente do primeiro livro ser já uma antecipação da possibilidade de o indivíduo se libertar da vontade. Para além disso, Booms defende que estes conceitos são análogos ao de sujeito empírico e sujeito transcendental em Kant, o que não tem qualquer sustentação em Schopenhauer. O sujeito empírico é análogo ao sujeito da vontade, e o sujeito transcendental é análogo ao sujeito *puro* do conhecimento, que é precisamente o sujeito do conhecimento no momento em que passa a conhecer de forma independente do princípio da razão suficiente¹⁰.

A transformação do sujeito do conhecimento individual num sujeito puro do conhecimento tem de ser acompanhada de duas condições, que se vão revelar como sendo a mesma. Por um lado, é necessário que o sujeito deixe de conhecer as coisas segundo o princípio da razão suficiente; mas, ao mesmo tempo, para tal é necessário que a vontade individual seja “esquecida” ou mesmo “suprimida”¹¹. Ou seja, é necessário que o sujeito abandone a sua individualidade e se passe a identificar unicamente com o sujeito puro do conhecimento, que, como vimos, é supra-individual (cf. supra, I.6).

Veja-se uma das muitas descrições detalhadas que Schopenhauer faz deste processo de transformação do sujeito:

Quando o ser humano, elevado pela força do espírito, abandona o modo habitual de considerar as coisas, deixa de se ocupar, seguindo o fio condutor das formas do princípio da razão suficiente, com as relações entre elas, cujo fim último é sempre a relação com a vontade própria, e, portanto, não considera mais o onde, o quando, o porquê e o para quê das coisas, mas, antes, unicamente o “quê”; quando ele, para além disso, não permite que o pensamento abstracto, os conceitos da razão, ocupem a consciência, mas, em vez disso, dedica toda a força do seu espírito à percepção intuitiva, mergulha totalmente nela e deixa a consciência ser preenchida na sua totalidade pela contemplação sossegada do objecto natural que se encontra presente justamente nesse momento, seja uma paisagem, uma árvore, um penhasco, um edifício ou outra coisa qualquer, perdendo-se – para usar uma feliz expressão alemã – totalmente no objecto, isto é, esquecendo a sua individualidade, a sua vontade e existindo apenas como sujeito puro, espelho claro do objecto, por conseguinte, como se

¹⁰ Sobre o problema da relação entre sujeito cognoscente puro e sujeito cognoscente individual cf. ainda Janaway, 1989: 278-9.

¹¹ Cf. W I, 200, 207, 210, 218, 233 e 234 e W II, 424.

apenas existisse o objecto sem que ninguém o percepcionasse, e já não se pudesse distinguir entre o percipiente e o percepcionado, que se tornaram uma coisa só por toda a consciência ter sido totalmente preenchida e ocupada por uma imagem intuitiva; se, portanto, desse modo, o objecto abandona qualquer relação com algo exterior a ele, e o sujeito, qualquer relação com a vontade, o que é conhecido nesse caso não é mais a coisa individual como tal, mas sim a ideia, a forma eterna, a objectividade imediata da vontade neste grau: e, precisamente por isso, aquele que está envolvido nesta percepção não é mais indivíduo, o indivíduo ficou perdido nessa percepção, mas antes sujeito puro do conhecimento, sem vontade, sem dor, intemporal.¹² (W I, 210-11)

O sujeito individual conhece objectos individuais em relação uns com os outros de acordo com o princípio da razão suficiente. O sujeito puro do conhecimento, não-individual, tem, pelo contrário, como correlato as ideias platónicas. A transformação do modo de conhecer do sujeito é correlativa à transformação do modo de ser do objecto.

Refira-se que a transformação do objecto em ideia platónica e do sujeito individual em sujeito puro do conhecimento tem um carácter súbito (W I, 209, 211), mas também pontual face ao nosso modo de conhecer habitual. Os momentos em que o sujeito se eleva a sujeito puro do conhecimento são raros e não podem manter-se por muito tempo¹³. Quer dizer, através da contemplação da ideia, o sujeito não atinge uma

¹² “Wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört, nur ihren Relationen zu einander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist, am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde, nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet; sondern einzig und allein das Was; auch nicht das abstrakte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Bewußtseyn einnehmen läßt; sondern, statt alles diesen, die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingiebt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtseyn ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer; indem man nach einer sinnvollen Deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand verliert, d.h. eben sein Individuum, seinen Willen, vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend bleibt; so daß es ist, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern beide Eines geworden sind, indem das ganze Bewußtseyn von einem einzigen anschaulichen Bilde gänzlich gefüllt und eingenommen ist; wenn also solchermassen das Objekt aus aller Relation zu etwas außer ihm, das Subjekt aus aller Relation zum Willen getreten ist: dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe: und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern er ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniß.”

¹³ Sobre o carácter súbito, mas também excepcional e raro do conhecimento puro e a impossibilidade de o sujeito se manter nele cf. W I, 209, 222, 232, 233; P II, 447. Note-se, no entanto, que, em rigor, só faz sentido falar da duração do estado de contemplação pura das ideias do ponto de vista do sujeito individual, quer dizer, do ponto de vista do conhecimento segundo o princípio da razão suficiente. O conhecimento das ideias está para lá das relações temporais e é descrito por Schopenhauer como sendo um *nunc stans*, um presente eterno, pois a temporalidade é abolida juntamente com o princípio da razão suficiente. Sobre este aspecto cf. W I, 207, 247.

condição que o elevasse definitivamente acima da sua natureza volitiva. A relação de forças entre o intelecto e a vontade inverte-se, pois ele deixa de ser instrumentalizado por ela, mas esta inversão não corresponde a uma aniquilação total da “substância” (a vontade) por intermédio do “acidente” (o intelecto). O sujeito volta sempre a recair no modo de conhecer por meio do princípio da razão suficiente. Em parte, esta recaída é meramente fáctica: seria pensável que o sujeito se emancipasse definitivamente da vontade, e, aliás, vamos discutir no nosso último capítulo essa possibilidade extrema. Por outro lado, a recaída é, para a maioria dos sujeitos, inevitável dada a nossa natureza e condição: o facto de sermos uma vontade objectivada num organismo leva a que não possamos deixar de *desejar* e *querer* e, portanto, a ver os objectos apenas como meios de realização dos nossos actos de vontade.

O conhecimento das ideias platónicas, embora seja, em princípio, possível para qualquer ser humano, é uma faculdade rara. Só determinados indivíduos dispõem dessa capacidade num grau superlativo, ainda que, mesmo no que diz respeito a estes, se trate de um acontecimento transitório. Estes indivíduos são os *génios*:

As ideias são apreendidas somente através da contemplação descrita acima, a contemplação pura que é absorvida completamente pelo objecto, e a essência do *génio* consiste precisamente numa capacidade proeminente para essa contemplação (...). Por conseguinte, a genialidade é a capacidade de ter uma atitude puramente intuitiva, de se perder na percepção intuitiva e arrancar o conhecimento à condição em que ele originalmente se encontra— a de servir a vontade, isto é, perder de vista o seu interesse, o seu querer, os seus fins e, em seguida, despojar-se por momentos da sua personalidade, a fim de permanecer apenas o *sujeito puro do conhecimento*, a visão clara do mundo [*klares Weltauge*] (...).¹⁴ (W I, 219)

Como vamos ver, nas secções que se seguem, embora a figura paradigmática do génio é, segundo Schopenhauer, o artista, a genialidade pode ser considerada abstraíndo da actividade artística.

¹⁴ “Nur durch die oben beschriebene, im Objekt ganz aufgehende, reine Kontemplation werden Ideen aufgefaßt, und das Wesen des *Genius* besteht eben in der überwiegenden Fähigkeit zu solcher Kontemplation (...). Demnach ist die Genialität die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntniß, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens daist, diesem Dienst zu entziehen, d. h. sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke, ganz aus den Augen zu lassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als *rein erkennendes Subjekt*, klares Weltauge, übrig zu bleiben (...).”

VI.3 O estatuto das ideias platónicas

Existe uma intensa discussão na literatura secundária, em particular, na de proveniência anglo-saxónica, acerca do estatuto ontológico das ideias platónicas e do seu cabimento na filosofia de Schopenhauer¹⁵. Uma das objecções recorrentes à noção de ideia platónica é que parece não haver lugar algum para as ideias platónicas se nos ativermos à estrita distinção kantiana entre fenómeno e coisa em si¹⁶. As ideias parecem ocupar um lugar intermédio entre os objectos individuais e a coisa em si.

O conhecimento das ideias corresponde ao conhecimento mais objectivo possível da coisa em si. Nos seus primeiros manuscritos, Schopenhauer começou, aliás, por identificar o conceito de ideia platónica com o conceito kantiano de coisa em si, mas acaba, mais tarde, por os distinguir¹⁷. Deve-se recordar que a ideia platónica não é a coisa em si, mas apenas a sua objectivação mais directa¹⁸.

A despeito de se serem objectivações adequadas da coisa em si, as ideias platónicas são, tal como todos os outros objectos, representações, pois partilham da forma universal da representação, a relação sujeito-objecto. Como muito bem viram Atwell (1995: 128) e Hamlyn (1980: 107), deste ponto de vista as ideias são objectos e, por conseguinte, *fenómenos*. A diferença entre os objectos individuais e as ideias platónicas reside apenas no facto de os primeiros serem fenómenos inadequados ou objectivações indirectas da coisa em si, enquanto no caso das últimas se trata de um fenómeno adequado, uma objectivação imediata, da coisa em si.

Parte da discussão relativa ao estatuto das ideias platónicas diz respeito à problemática de saber se as ideias platónicas são objectos singulares ou universais. Young (1987: 92s.; 2005: 130ss.), por exemplo, defende que as ideias platónicas são, na verdade, objectos individuais, isto é, objectos comuns da percepção.

Parece-nos que Young tem, em parte, razão. De facto, a ideia é correlativa à percepção intuitiva e não ao pensamento conceptual. Schopenhauer diz mesmo que a

¹⁵ Cf., por exemplo, Atwell, 1995: 128ss., Hamlyn, 1980: 103ss., Jacquette, 2005: 98ss., Janaway, 1989: 277-8, Magee, 1983: 148ss., 238ss., Malter, 1991: 297ss., Young, 1987: 92ss. e Young, 2005: 129ss..

¹⁶ Esta objecção é bastante comum nos comentadores. Cf., por exemplo, Jacquette (2005: 100): “Since these are the only two aspects of Schopenhauer’s one and only world, there is no third metaphysical realm or category to which he can plausibly assign the Platonic Ideas, no place to which they can reasonably be said to belong”. Cf. ainda Janaway, 1989: 277-8. e Magee 1983: 239.

¹⁷ Cf. HN I, 131-2, 149-50, 177, 187-8, 188n. Sobre a identificação do conceito de ideia com o conceito de coisa em si nos manuscritos de juventude cf. ainda Kamata, 1988: 240.

¹⁸ Hamlyn (1999: 55-6) defende que a imediatez do conhecimento das ideias não é equivalente à imediatez da percepção do corpo próprio. Desde logo, o facto de as ideias constituírem graus de objectivação da vontade implica que elas sejam entidades intrinsecamente relativas umas às outras.

ideia é um objecto totalmente determinado tal como os objectos da percepção intuitiva empírica:

As ideias platónicas podem ser, de todo o modo, descritas como intuições normais [*Normalanschauungen*] que não valeriam apenas, como as matemáticas, para a componente formal das representações completas, mas igualmente para a sua componente material: ou seja, representações completas que, como tais, seriam completamente determinadas, mas simultaneamente, tal como os conceitos, conteriam muitas coisas sob si; isto é, (...) representantes de conceitos que lhes seriam completamente adequados.¹⁹ (G, 134n)

Antes de mais, é necessário esclarecer que, quando diz que as ideias são “intuições normais”, Schopenhauer não se está a referir às intuições de objectos comuns, mas sim à ideia de uma intuição de algo que seja normativo relativamente a um determinado tipo de objectos. No fundo, algo similar àquilo que Husserl chama “intuição das essências”. De acordo com Schopenhauer, a ideia seria, assim, um objecto da intuição com um carácter exemplar relativamente à espécie de objectos a que pertence. Ao contrário do conceito, que contém muitas coisas sob si por meio da abstracção das diferenças entre elas, a ideia representaria inúmeras coisas devido ao seu carácter paradigmático.

De todo o modo, como representações completas, isto é, totalmente determinadas, as ideias seriam objectos concretos, o que daria razão a Young quando diz que o estatuto ontológico da ideia é igual ao de qualquer outro objecto singular. No entanto, do nosso ponto de vista, não é exactamente isso que Schopenhauer defende.

A percepção das ideias tem como condição a percepção dos objectos da percepção intuitiva comum. Só por meio da percepção destes últimos é possível percepçionar a ideia, mas ela não é idêntica ao objecto através do qual é percepçionada, quanto mais não seja porque aqueles objectos se encontram num determinado tempo e lugar, enquanto a ideia está, pretensamente, fora das relações espaciais e temporais. Os objectos da percepção comum são, antes, a ocasião para a percepção de uma ideia. Eles

¹⁹ G, 134n: “Die Platonischen Ideen lassen sich allenfalls beschreiben als Normalanschauungen, die nicht nur, wie die mathematischen, für das Formale, sondern auch für das Materiale der vollständigen Vorstellungen gültig wären: also vollständige Vorstellungen, die, als solche, durchgängig bestimmt wären, und doch zugleich, wie die Begriffe, Vieles unter sich befaßten; ” Este passo foi, no essencial, mantido desde a primeira edição (Diss, 63n). Sobre a relação entre ideia e conceito cf.. ainda W I, 275s., 277s. e W II, 155, 417, 418s., 466.

podem ser mais ou menos apropriados para essa percepção, conforme forem mais ou menos paradigmáticos do tipo de objectos que representam.

Assim, podemos dizer que as ideias são percebidas *nos* objectos da percepção intuitiva comum, mas a percepção destes nunca é, por si só, a percepção da ideia. Aliás, Schopenhauer descreve, por diversas vezes, a percepção intuitiva da ideia como a percepção do universal no particular²⁰.

Embora as representações geométricas não sejam, segundo Schopenhauer, ideias, pois pertencem à componente formal da nossa representação, a ilustração de um triângulo recto é um bom exemplo daquilo que Schopenhauer tem em mente quando se refere à percepção das ideias nos objectos empíricos quotidianos. As propriedades do triângulo rectângulo que são demonstradas a partir da sua ilustração não dizem propriamente respeito ao desenho que se encontra perante os nossos olhos. Este tem um carácter meramente ilustrativo na demonstração das propriedades do triângulo, pois estas têm um estatuto universal e valem para todos os triângulos rectos possíveis. Do mesmo modo, a percepção da ideia platónica de cão, por exemplo, pode ser ocasionada por um determinado cão particular, cujo porte e características o constituam como um exemplar de toda a espécie, mas a ideia de cão não pode ser identificada com o cão concreto que se encontre perante nós.

Ao contrário do que Schopenhauer, por vezes, sugere, para perceber intuitivamente a ideia não basta contemplar um objecto: é necessário, de certo modo, construí-lo na imaginação a partir do exemplar individual que se apresenta. Daí a importância da imaginação como condição da genialidade:

A imaginação foi reconhecida como uma componente essencial da genialidade, por vezes foi até considerada equivalente a ela: no primeiro caso, com razão, no segundo, erradamente. Visto que (...) o conhecimento da ideia é necessariamente intuitivo e não abstracto, o conhecimento do génio estaria limitado às ideias dos objectos actualmente presentes à sua pessoa e estaria dependente da coincidência de circunstâncias proporcionadas por eles, se a sua imaginação não alargasse o seu horizonte para além da realidade da sua experiência pessoal e o pusesse na posição de, a partir do pouco que vem à sua percepção real, construir tudo o resto e fazer, desse modo, com que todas as imagens possíveis da vida passem à sua frente. Além disso, os objectos reais são quase sempre apenas exemplares imperfeitos das ideias que se apresentam neles; por isso, o

²⁰ Cf. W I, 228; W II, 83, 155, 426, 434, 543; P II, 3-4, 448; Magee, 1983: 165.

génio necessita da imaginação para não ver nas coisas aquilo que a natureza de facto produziu, mas sim aquilo que ela se esforçou por produzir (...).²¹ (W I, 119-20)

Tudo isto se conjuga também com a objecção de Atwell a Young, segundo a qual não basta que se contemple um objecto para que se percepcione a ideia, mas é necessário, também, construir a ideia através da imaginação²² (Atwell, 1995: 149).

Note-se ainda que existe um paralelismo entre a capacidade de perceber a ideia e aquilo a que Kant chama o esquematismo dos conceitos. Por esse motivo, é tanto mais surpreendente que Schopenhauer critique a doutrina do esquematismo, não se apercebendo que, desse modo, põe em causa a sua própria doutrina da percepção das ideias²³.

²¹ “Man hat als einen wesentlichen Bestandtheil der Genialität die Phantasie erkannt, ja, sie sogar bisweilen für mit jener identisch gehalten: ersteres mit Recht; letzteres mit Unrecht. Da (...) die Erkenntniß der Idee aber nothwendig anschaulich, nicht abstrakt ist; so würde die Erkenntniß des Genius beschränkt seyn auf die Ideen der seiner Person wirklich gegenwärtigen Objekte und abhängig von der Verkettung der Umstände, die ihm jene zuführten, wenn nicht die Phantasie seinen Horizont weit über die Wirklichkeit seiner persönlichen Erfahrung erweiterte und ihn in den Stand setzte, aus dem Wenigen, was in seine wirkliche Apperception gekommen, alles Uebrige zu konstruiren und so fast alle möglichen Lebensbilder an sich vorübergehn zu lassen. Zudem sind die wirklichen Objekte fast immer nur sehr mangelhafte Exemplare der in ihnen sich darstellenden Idee: daher der Genius der Phantasie bedarf, um in den Dingen nicht Das zu sehn, was die Natur wirklich gebildet hat, sondern was sie zu bilden sich bemühte (...).” Cf. também W II, 77, 433.

²² Sobre a função da imaginação na percepção intuitiva da ideia cf. W I, 48, 219-220; W II, 433.

²³ Sobre a crítica de Schopenhauer à doutrina do esquematismo em Kant cf. Diss, 52; G, 102-3 e W I, 532-535. Há uma outra possibilidade de interpretação das ideias platónicas, que se encontra desenvolvida por Kamata (1988: 166ss.). Em linhas gerais, de acordo com a linha de interpretação deste autor, a representação das ideias seria condição de possibilidade da representação dos objectos particulares. Kamata (1988: 168-9) desenvolve esta linha de interpretação, ao notar a similitude entre o conceito de ideia e o conceito kantiano de esquema. As ideias são “condições de possibilidade da unidade sintética das representações da percepção” e, como tal, possibilitam que a percepção dos objectos particulares seja válida para qualquer sujeito percipiente (Kamata, 1988: 167-71, 238, 240). Deste modo, a percepção objectiva de um objecto particular teria de pressupor a percepção da ideia que se manifesta nele. Não negamos que a linha de interpretação que acabámos de esboçar seja filosoficamente mais interessante do que a comum e tenha a vantagem de escapar às aporias tradicionais relativas ao conceito de ideia em Schopenhauer. No entanto, não há nenhum vestígio, nem na obra publicada, nem tão-pouco no espólio, de que Schopenhauer concebesse a ideia como um objecto a priori. Pelo contrário, apesar de todos os problemas inerentes, Schopenhauer considera as ideias platónicas objectos do conhecimento empírico. Isto não impede, como fizemos notar, que haja, de facto, uma afinidade muito grande entre o conceito de esquema e de ideia, de que Schopenhauer parece nunca se ter verdadeiramente apercebido, nem dela retirado todas as consequências filosóficas.

VI.4 A arte

Até agora a descrição da possibilidade de um conhecimento intuitivo das Ideias platónicas foi feita em termos meramente abstractos. Com efeito, embora as condições de possibilidade de um conhecimento intuitivo das ideias platónicas tenham sido definidas, nada ainda foi dito sobre a concretização desta possibilidade. Nada impediria que o conhecimento intuitivo das ideias platónicas fosse pensável, mas nunca houvesse sido de facto realizado. Schopenhauer precisa, portanto, de demonstrar empiricamente que um conhecimento deste tipo é real²⁴.

Segundo Schopenhauer, a figura paradigmática do génio é o artista. É o conhecimento das ideias, tal como foi descrito, que está na origem da criação artística e, por conseguinte, das obras de arte:

Ora, que modo de conhecimento considera aquilo que única e verdadeiramente é essencial no mundo, aquilo que existe para além e independentemente de toda a relação, o verdadeiro conteúdo de todos os fenómenos, que não está sujeito à mudança e, por isso, é conhecido em todos os tempos com o mesmo carácter verdadeiro, isto é, *as ideias*, que são a objectividade imediata e adequada da coisa em si, da vontade? É a *arte*, a obra do génio. A arte repete as ideias eternas apreendidas através da contemplação pura; ela repete o que é essencial e permanente em todos os fenómenos do mundo; e, conforme o material em que ela o faz, ela é arte plástica, poesia ou música. A sua única origem é o conhecimento das ideias; o seu único fim é a comunicação deste conhecimento.²⁵ (W I, 217)

Podemos designá-la [à arte] como *o modo de consideração das coisas independentemente do princípio da razão suficiente*, por contraposição à consideração

²⁴ Malter (1991: 298) salienta o carácter meramente antecipatório da introdução das ideias platónicas no livro II. Ainda segundo Malter (1991: 301-2), a possibilidade de um conhecimento independente do princípio do fundamento é concebível, mas permanece problemática enquanto não for demonstrada empiricamente, e a contemplação estética é precisamente o fenómeno empírico que demonstra que esta possibilidade é real (Malter, 1991: 305).

²⁵ “Welche Erkenntnisart nun aber betrachtet jenes außer und unabhängig von aller Relation bestehende, allein eigentlich Wesentliche der Welt, den wahren Gehalt ihrer Erscheinungen, das keinem Wechsel Unterworfenen und daher für alle Zeit mit gleicher Wahrheit Erkannte, mit Einem Wort, *die Ideen*, welche die unmittelbare und adäquate Objektivität des Dinges an sich, des Willens, sind? Es ist die *Kunst*, das Werk des Genius. Sie wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt, und je nachdem der Stoff ist, in welchem sie wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik. Ihr einziger Ursprung ist die Erkenntniß der Ideen; ihr einziges Ziel Mittheilung dieser Erkenntniß.”

delas que segue este princípio e que constitui a via da experiência e da ciência.²⁶ (W I, 218)

O conhecimento intuitivo das ideias corresponde, portanto, à percepção estética. Esta é precisamente uma percepção intuitiva e desinteressada, isto é, meramente contemplativa, em que a relação do objecto com a nossa vontade se encontra posta entre parênteses. Esta caracterização da percepção estética é, claro, um desenvolvimento das análises de Kant na *Crítica da faculdade de julgar*²⁷. Uma das características distintivas do juízo de belo, segundo Kant, é precisamente o facto de ele se referir a um prazer que não está associado ao interesse na existência do objecto, seja ele um objecto da faculdade de desejar ou do nosso interesse moral.

Embora a genialidade seja uma capacidade rara, não se deve pensar que a fronteira que separa o indivíduo genial do ser humano comum é rígida. A capacidade de contemplar as ideias platónicas nos objectos consente diversos graus, de tal modo que nenhum ser humano, como tal, está completamente excluído da possibilidade de contemplação. Por esse motivo, a capacidade de perceber intuitivamente as ideias não é exclusiva do génio, mas uma capacidade do ser humano em geral, na medida em que qualquer um tem a capacidade de sentir prazer estético. O génio tem, no entanto, aquela capacidade num grau excepcional²⁸.

A divisão das artes corresponde à diversidade de ideias platónicas que cada uma delas tem como objectivo apresentar e à diferença entre os materiais em que cada uma delas as exprime (W I, 217). Por exemplo, a arquitectura²⁹ apresenta o conflito entre as ideias de gravidade e de impenetrabilidade da matéria, ou seja, o contraste entre o peso e o suporte. A pintura³⁰ apresenta as ideias de espécies vegetais e de caracteres animais.

²⁶ “Wir können sie daher geradezu bezeichnen als *die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes*, im Gegensatz der gerade diesem nachgehende Betrachtung, welcher der Weg der Erfahrung und Wissenschaft ist.”

²⁷ Cf. Hamlyn, 1980: 110ss..

²⁸ W I, 229: “Wir müssen daher in allen Menschen, wenn es nicht etwan welche giebt, die durchaus keines ästhetischen Wohlgefallens fähig sind, jenes Vermögen in den Dingen ihre Ideen zu erkennen, und eben damit sich ihrer Persönlichkeit augenblicklich zu entäußern, als vorhanden annehmen. Der Genius hat vor ihnen nur den viel höhern Grad und die anhaltendere Dauer jener Erkenntnißweise voraus, welche ihn bei derselben die Besonnenheit behalten lassen, die erfordert ist, um das so Erkannte in einem willkürlichen Werk zu wiederholen, welche Wiederholung das Kunstwerk ist.” Note-se que Schopenhauer não distingue o ponto de vista do espectador do ponto de vista do criador, uma vez que a obra de arte é a repetição da percepção de uma ideia, sendo o objectivo dela comunicar ao espectador a percepção original da ideia.

²⁹ Sobre a arquitectura cf. W I, 252ss.; W II, 468ss.; P II, §215.

³⁰ Sobre artes plásticas cf. W I, 258ss.; W II, 478ss..

A literatura³¹, nas suas várias formas, tem como objectivo apresentar a ideia de humanidade numa das suas facetas. Só a música, segundo Schopenhauer, não repete propriamente uma ideia platónica. Ela representa a própria vontade, tal como é dada na consciência de si³². Dado o objectivo da presente dissertação, não vamos detalhar aqui o a concepção que Schopenhauer tem dos vários tipos de arte.

Como se pode verificar, apesar de o conceito de ideia ser de proveniência platónica, a avaliação da arte que é feita por Schopenhauer é totalmente divergente da de Platão. Enquanto para este a arte é a aparência de uma aparência, pois representa objectos particulares, que por sua vez são, eles mesmos, cópias das ideias e, portanto, inadequados para as representar, para Schopenhauer é a arte que nos eleva acima dos objectos particulares e nos apresenta as essências das coisas³³. Saliente-se, no entanto, que as ideias platónicas não *são* as obras de arte. As obras de arte são objectos materiais e, por conseguinte, individuais da percepção comum. Elas são o veículo privilegiado de comunicação do conhecimento das ideias platónicas³⁴, pois apresentam precisamente as características essenciais de um determinado tipo de objecto, separando-as das contingentes. O que torna um determinado exemplar de um tipo de objecto belo por excelência é o facto de nele se tratar de um objecto em que a ideia é mais salientada do que nos outros. Por exemplo, o contraste entre o peso e o suporte é um veículo excepcional para a contemplação da acção da força da gravidade, e apresentar esse contraste é, segundo Schopenhauer, o objectivo de toda a arquitectura como arte. Assim, também a escultura mostra a ideia de ser humano, entre outras coisas, através da apresentação da forma característica da espécie humana, a que corresponde a beleza, e também através da adequação da postura à acção, a que corresponde a graça; já o drama tenta mostrar uma determinada face do carácter humano através da apresentação da acção conjunta entre vários caracteres, etc.

Visto que, a fim de perceber intuitivamente as ideias platónicas, não é necessário contemplar objectos ditos artísticos, uma das consequências da teoria da percepção estética de Schopenhauer é, precisamente, que todas as coisas são belas (W I, 247-8). Quer dizer, todas as coisas são susceptíveis de serem contempladas e, por isso, todas podem ser vistas como belas – não, como é evidente, na qualidade de coisas individuais, mas por via das ideias platónicas que se expressam nelas.

³¹ Sobre a literatura cf. W I, 279ss.; W II, 484ss.; P II, §§227, 228, 230.

³² Sobre a música cf. W I, 301ss.; W II, 511ss.; P II, §§218, 219, 220.

³³ Sobre a crítica de Schopenhauer à desvalorização platónica da arte cf. W I, 250.

³⁴ Cf. W I, 229, 230; W II, 422-423; P II, 449.

As ideias platónicas são, antes de mais, objectos naturais. A arte é já uma cópia das ideias platónicas que se encontram na natureza, por isso a contemplação da natureza é, à partida, suficiente para conhecer as ideias. Assim a percepção estética para Schopenhauer é algo que, tal como já o era para Kant, pode subsistir, por princípio, independentemente da criação artística e dos objectos de arte.

O prazer que se obtém por intermédio da contemplação pura corresponde ao sentimento do belo ou do sublime, sendo que Schopenhauer entende este último como uma espécie do primeiro. Visto que a percepção estética tem duas faces, a que diz respeito ao sujeito e a que diz respeito ao objecto, o prazer estético tem também duas fontes, uma subjectiva, e outra objectiva (W I, 230). O prazer que advém da fonte subjectiva é meramente negativo. Ele corresponde à libertação da vontade e, com ela, do sofrimento que, segundo Schopenhauer, decorre da nossa natureza volitiva, cuja condição é essencialmente a de falta, a que corresponde o desejo, proporcionando a satisfação deste apenas um prazer passageiro, que dá lugar a um novo desejo³⁵. No próximo e derradeiro capítulo teremos oportunidade de analisar esta concepção da vontade como falta.

No sentido subjectivo, uma coisa será tanto mais bela quanto mais propícia for para a contemplação desinteressada; para usar a expressão de Schopenhauer, uma coisa é tanto mais bela quanto mais nos “convida” (*auffordert*; cf. W I, 231) a contemplá-la. O sublime só se distingue do belo na componente subjectiva da contemplação estética. Em ambos os casos, trata-se da contemplação de uma ideia platónica; mas no sentimento do sublime, ao contrário do que sucede no sentimento do belo, o processo de transformação do sujeito está dificultado pelo facto de o objecto em causa ser adverso à vontade individual e, portanto, perigoso para o corpo. Quanto mais adverso ou mesmo ameaçador for o objecto em causa, mais sublime será o objecto³⁶.

No que concerne a fonte objectiva do prazer estético, este é tanto maior, e o objecto é tanto mais belo, quanto maior for o grau de objectivação da vontade expresso pela ideia platónica em causa (W I, 250-1). Isto é, quanto mais significativa for a ideia, quanto mais próxima estiver da ideia de ser humano na escala das ideias, mais bela será. Deste ponto de vista, na hierarquia que Schopenhauer faz das artes (com excepção da música), a literatura — que retrata a acção humana — ocupa o lugar cimeiro,

³⁵ Sobre o prazer estético como libertação do sofrimento associado à nossa natureza volitiva cf. W I, 230-1, 232-3; W II, 420-1.

³⁶ Sobre o sentimento do sublime em geral cf. W I, 230, 236ss., 246; W II, 495. Sobre a diferença entre o belo e o sublime cf., em particular, W I, 239, 246.

especialmente na forma de drama trágico, pois “o ser humano é belo acima de todas as outras coisas, e a revelação do seu ser é o objectivo mais elevado da arte”³⁷ (W I, 248).

VI.5 O conhecimento das ideias e a razão

Apesar de a comunicação do conhecimento das ideias ser apresentada por Schopenhauer como própria do domínio da arte³⁸, não cremos que ele tenha de ser reduzido apenas a ela. Visto que é possível distinguir entre o processo de conhecimento das ideias, que descrevemos em abstracto, e a sua comunicação artística, é pensável a possibilidade de outros modos de as comunicar. Desde logo, a filosofia é também um produto do conhecimento das ideias³⁹, com a diferença de, ao contrário da arte, apresentar o conhecimento das ideias através de conceitos e não através de um objecto da intuição.

A apresentação das Ideias por meio de conceitos tem uma desvantagem face à arte: o meio de transmissão, os conceitos, é inadequado face à natureza do conteúdo que se pretende transmitir. Aliás, é por esse motivo que, apesar de constituir um único pensamento, o sistema de Schopenhauer tem de ser apresentado por partes (cf. supra, Introdução. (Como vamos ver no próximo capítulo, o conhecimento das ideias pode ter também influência na acção humana, na própria vontade, e levar até a uma alteração radical do modo de ser do ser humano, a uma supressão completa da vontade, como, por exemplo, no modo de vida ascético.) Em suma, o conhecimento das ideias não se reflecte somente na produção de obras de arte, mas é um fenómeno essencial para compreender vários dos fenómenos em causa no sistema de Schopenhauer e até, em última análise, a própria génese do sistema, do “único pensamento”, uma vez que este pretende ser uma comunicação abstracta do conteúdo a que o filósofo-génio teria tido acesso intuitivamente.

³⁷ W I, 248: “Darum ist der Mensch vor allem Andern schön und die Offenbarung seines Wesens das höchste Ziel der Kunst.”

³⁸ A arte é o “modo de considerar as coisas independentemente do princípio da razão suficiente” (*Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes*) (W I, 218).

³⁹ Stanek (2010: 171), por exemplo, partilha a mesma ideia. Sobre a relação entre a filosofia e o conhecimento das Ideias cf. W I, 323, 324; W II, 543; P II, 3-4, 445-6. Neste contexto é significativo que, nos primeiros manuscritos, Schopenhauer ainda pense a filosofia como arte. Cf. HN I, 30n, 115, 117, 126, 129, 140, 152n, 154, 158, 172, 174, 186, 205, 210, 223, 224n, 225, 398. Sobre a tese dos manuscritos de juventude de que a filosofia é arte cf. ainda Kamata, 1988: 226ss..

Apesar de o conceito de génio poder ser alargado, de tal modo que abarque o filósofo, ele não inclui os cientistas, nem mesmo aqueles que desempenharam um papel extraordinário no desenvolvimento da ciência. Segundo Schopenhauer, a ciência considera apenas as relações que as coisas têm umas com as outras, em conformidade com uma das formas do princípio da razão suficiente, forma que varia consoante a ciência em causa⁴⁰. Schopenhauer não rebaixa, no entanto, o pensamento científico ao nível do senso comum. Existe uma diferença substancial entre os dois devido à universalidade e sistematicidade próprias do primeiro, que estão ausentes do senso comum. A capacidade científica encontra-se a meio caminho entre o senso comum e o génio, e o seu conhecimento ocupa um lugar intermédio entre o conhecimento do primeiro e o conhecimento do último⁴¹.

O principal motivo para Schopenhauer não incluir a ciência no grupo de actividades “geniais” é o facto de ela estar essencialmente ligada à racionalidade. Apesar de também nela todas as grandes descobertas científicas consistirem num *apperçu* (W I, 25), isto é, dependerem de uma capacidade de intuição extraordinariamente desenvolvida, a razão é a faculdade predominante na actividade científica. A finalidade das ciências é “conhecer o particular através do universal”⁴² (G, 102). Pelo contrário, como já vimos, o que caracteriza o conhecimento da ideia platónica é tratar-se de um conhecimento do universal no singular. No conhecimento genial não é a razão que predomina, mas sim a intuição⁴³. Schopenhauer chega mesmo a dizer que a palavra “génio” é adequada para caracterizar essa capacidade por implicar a ideia de alguém que age por instinto, inspiração, salientando assim o carácter intuitivo da genialidade⁴⁴.

Note-se que Schopenhauer começa por considerar a imaginação, não como a essência da genialidade, mas sim como uma condição dela. De facto, ter imaginação não é suficiente, porque na percepção da ideia a imaginação não pode trabalhar arbitrariamente. O trabalho dela está até bem definido: trata-se de encontrar uma

⁴⁰ Sobre as ciências e o método científico em geral cf. G, 4, 77-8, 101-2, 135, 151, 157; W I, 25, 26, 33s., 47, 53-4, 59ss., 73ss., 95-6, 97ss., 114ss., 147-8, 165-6, 166-7, 208-9, 537s.; W II, 97ss., 139ss., 142-5, 190s., 193, 196s., 356, 487; P II, 3-4, 151, 434, 444-5. Em particular sobre a oposição entre arte e ciência e entre o cientista e o génio cf. W I, 217, 218; W II: 415-6, 434.

⁴¹ Schopenhauer diz mesmo que o conhecimento científico constitui um ponto de transição entre o senso comum e o génio. Cf. W II, 416. Sobre a oposição entre arte e ciência e entre o cientista e o génio cf. W I, 217-8; W II, 415-6, 434.

⁴² Cf. ainda Diss, 51; G, 101-2, 135, 157; W I, 47, 537.

⁴³ Sobre a oposição entre genialidade e racionalidade cf. W I, 223-224; W II, 421-422.

⁴⁴ Cf. W I, 222, 307; W II, 434-435; P II, 445-446.

imagem adequada ao conceito do objecto que em cada caso se apresenta. Relembremos que a ideia é precisamente uma imagem do objecto completamente adequada ao seu conceito. Não implicará isto que a razão está, de algum modo, em jogo na percepção das ideias?

Como vimos, a percepção pura das ideias é essencialmente intuitiva. O facto de apenas o ser humano, ao contrário do animal, ter capacidade de perceber intuitivamente as ideias sugere que a razão terá de ser, de algum modo, uma condição dessa percepção. Note-se que a percepção intuitiva da ideia é, de certo modo, a percepção intuitiva do todo, pelo menos do todo de uma determinada espécie de entes naturais, quer dizer, a percepção da sua essência, da sua universalidade. Já sabemos que só é possível representar a universalidade se se dispuser da faculdade da razão. O problema agora é o de saber qual o papel da razão quando se trata, não de compreender conceptualmente essa universalidade, mas sim de a perceber.

Levando em linha de conta que a percepção intuitiva da ideia é a percepção de uma imagem, não no seu carácter particular, contingente, mas sim em vista daquilo que ela tem de exemplar relativamente à espécie de coisas a que pertence, podemos concluir que se trata aqui de um caso paradigmático daquilo que Schopenhauer designou como pensamento por imagens (cf. *supra*, I.5); isto é, um pensamento em que são usadas imagens, em lugar de palavras, para representar os conceitos. Aliás, noutro passo, que tende a passar despercebido, Schopenhauer chega mesmo a dizer que a ideia platónica é um produto da “reunião da imaginação com a razão” (W I, 48)⁴⁵. Ainda que não seja a faculdade predominante na intuição das ideias, a razão tem, portanto, de ser uma condição de possibilidade dela. Schopenhauer, no entanto, nunca analisou e desenvolveu verdadeiramente o papel desempenhado por ela nessa intuição.

VI.6 O papel do corpo no conhecimento das ideias

Outros dos aspectos problemáticos do conhecimento puro diz respeito à função que o corpo nele desempenha. Aquilo que é sugerido pela descrição que Schopenhauer

⁴⁵ “(...) durch den Verein von Phantasie und Vernunft”. Esta é uma ideia que já vem dos primeiros manuscritos (cf. HN I, 130-1, 252, 363) e que sobreviveu até à publicação de *O mundo como vontade e representação*, tendo sido conservada nas duas edições posteriores.

faz dele é que, ao contrário do que sucede na percepção intuitiva vulgar, a percepção intuitiva da ideia é – socorrendo-nos da expressão inglesa – *desembodied*.

A percepção comum constitui-se para servir a vontade; a sua função consiste precisamente em guiar a vontade, apresentando-lhe motivos. Visto que a essência do corpo é vontade, sendo esta obliterada na percepção pura, poder-se-ia concluir que o conhecimento puro é, para Schopenhauer, qualquer coisa de análogo a um tipo de conhecimento não mediado pelo corpo. Aliás, Schopenhauer chega mesmo a dizer que só percebemos as coisas segundo o princípio da razão suficiente pelo facto de sermos um corpo, pois, caso contrário,

já não apreenderíamos – se for permitido concluir a partir de um pressuposto impossível – coisas individuais, nem acontecimentos, nem mudança, nem multiplicidade, mas apenas ideias, apenas a escala da objectivação da vontade uma, da verdadeira coisa em si, num conhecimento puro, claro. Por conseguinte, o nosso mundo seria um *Nunc stans* se não fôssemos, como sujeitos do conhecimento, simultaneamente indivíduos, isto é, se a nossa percepção intuitiva não fosse mediada por um corpo, em cujas afecções ela tem o seu ponto de partida, e que é, ele próprio, apenas querer concreto, objectividade da vontade, ou seja, objecto entre objectos; nessa qualidade, ele só pode vir à consciência cognoscente nas formas do princípio da razão suficiente e, portanto, já pressupõe e, por via disso, introduz, o tempo e todas as outras formas que aquele princípio exprime.⁴⁶ (W I, 207)

É necessário, no entanto, tomar em atenção que este passo tem um estatuto meramente hipotético, quer dizer, Schopenhauer está a descrever aqui algo que não é facticamente possível. A descrição é uma conclusão “a partir de um pressuposto impossível”. A possibilidade de um conhecimento não mediado pelo corpo é, portanto, algo que Schopenhauer nem sequer considera possível. Subsiste, no entanto, um problema: uma vez que a percepção pressupõe a aplicação do princípio da causalidade,

⁴⁶ “Wir würden in der That, wenn es erlaubt ist, aus einer unmöglichen Voraussetzung zu folgern, gar nicht mehr einzelne Dinge, noch Begebenheiten, noch Wechsel, noch Vielheit erkennen, sondern nur Ideen, nur die Stufenleiter der Objectivation jenes einen Willens, des wahren Dinges an sich, in reiner ungetrübter Erkenntniß auffassen, und folglich würde unsere Welt ein *Nunc stans* seyn; wenn wir nicht, als Subjekt des Erkennens, zugleich Individuen wären, d.h. unsere Anschauung nicht vermittelt wäre durch einen Leib, von dessen Affektionen sie ausgeht, und welcher selbst nur konkretes Wollen, Objectität des Willens, also Objekt unter Objecten ist und als solches, so wie er in das erkennende Bewußtseyn kommt, dieses nur in den Formen des Satzes vom Grunde kann, folglich die Zeit und alle anderen Formen, die jener Satz ausdrückt, schon voraussetzt und dadurch einführt.”

não se pode conceber a percepção da ideia sem que esta esteja, de algum modo, dependente do princípio da razão suficiente.

Felizmente, Schopenhauer fornece elementos que permitem conferir alguma inteligibilidade ao processo. É necessário recordar, em primeiro lugar, que Schopenhauer concebe a afecção dos órgãos dos sentidos objectivos como a única modificação do corpo que não afecta simultaneamente a vontade (cf. supra, cap. III). As afecções adequadas aos órgãos dos sentidos objectivos não são, por elas mesmas, nem dolorosas nem agradáveis. Em segundo lugar, o entendimento, na teoria da percepção intuitiva de Schopenhauer, só pode iniciar a sua actividade quando dispõe desse material fornecido pelos sentidos, caso contrário, não teria nada a que se aplicar. Não implica esta última circunstância que todos os objectos sejam necessariamente mediados pelo princípio da razão suficiente, uma vez que, para perceber a ideia, é necessário perceber primeiro um objecto singular?

Muitas das descrições que Schopenhauer faz do conhecimento puro das ideias têm de ser entendidas mais como tentativas de transmitir ao leitor o estado de espírito associado a essa percepção do que como descrições conceptualmente rigorosas de um determinado processo cognitivo. Para além disso, é, como vimos (cf. supra, VI.3), um pressuposto de Schopenhauer, ainda que não explicitado, que, para perceber a ideia platónica, o sujeito tem de a perceber *no* objecto singular. A intuição das ideias pressupõe, por isso, o processo cognitivo comum: a determinadas sensações segue-se a aplicação do princípio da causalidade, e a esta, a percepção de um objecto no espaço. A diferença é que, quando percebo a ideia platónica correspondente a um objecto individual, a percepção como que se detém nesse mesmo objecto, fica “absorvida” nele, não transitando dele para outros, nem dele para a sua relação comigo, isto é, com a minha vontade, com o “interesse” do meu corpo. Mais uma vez se torna claro que a intuição da ideia consiste sobretudo num processo em que se dirige a atenção para o que é essencial e significativo no objecto singular, construindo o génio, pela imaginação, tudo aquilo que falta ao objecto para ser uma imagem adequada da ideia.

Esta interpretação recebe também uma forte sustentação pelos complementos apresentados por Schopenhauer no segundo volume do *magnum opus*. Aí Schopenhauer deixa suficientemente claro que a percepção das ideias tem como condição fisiológica o desenvolvimento excessivo da capacidade cognitiva do cérebro. Em suma, a percepção das ideias não só é mediada pelo material fornecido pelos órgãos dos sentidos como depende também do desenvolvimento do organismo.

A esta descrição de teor mais materialista da percepção das ideias está também associada a ideia de que se trata de um conhecimento que, apesar de extravar os limites comuns do conhecimento, não é de modo nenhum absoluto. Os génios têm uma capacidade cognitiva notável, até mesmo “divina”, mas apenas por comparação com aquilo que se passa com o ser humano comum. Uma inteligência totalmente pura, absoluta, não é algo cuja existência seja possível:

Todavia, um intelecto absolutamente objectivo e, por conseguinte, perfeito, é [algo] tão impossível como um som absolutamente puro: este não é possível porque o ar não pode começar a vibrar por iniciativa própria, sem que seja impelido de alguma maneira; aquele não é possível porque um intelecto não pode existir por si mesmo, mas apenas pode surgir como instrumento da vontade, ou (para falar em termos reais) um cérebro só é possível como parte de um organismo.⁴⁷ (P II, 68)

Pode-se, por isso, considerar Schopenhauer um defensor da posição segundo a qual o corpo ou organismo é uma condição de todo o conhecimento. Isto é, não podemos conceber nenhum tipo de conhecimento que não tenha como sua condição essencial, e não apenas contingente, o corpo. O nosso conhecimento é necessariamente finito, e esta finitude reside na sua origem e natureza, nomeadamente no facto de consistir numa actividade de um organismo.

Refira-se que esta última ideia veio a influenciar decisivamente o conceito de perspectivismo em Nietzsche⁴⁸. Nietzsche desenvolve a ideia de Schopenhauer de que todo o conhecimento é essencialmente finito, isto é, “perspectivístico” por se encontrar radicado num organismo⁴⁹. É, contudo, inegável, que Schopenhauer, ao contrário de Nietzsche⁵⁰, continua a manter o paradigma de um conhecimento *desembodied*. Mesmo não concebendo a possibilidade de uma inteligência pura como facticamente possível,

⁴⁷ “Jedoch ein absoluter objektiver, mithin vollkommen reiner Intellekt ist so unmöglich, wie ein absolut reiner Ton: dieser nicht weil doch die Luft nicht von selbst in Schwingungen gerathen kann, sondern irgendwie impellirt werden muß; jener nicht, weil nicht ein Intellekt für sich bestehn, sondern nur als Werkzeug eines Willens auftreten kann, oder (real zu werden) ein Gehirn nur als Theil eines Organismus möglich ist.”

⁴⁸ Desenvolvi num artigo (Sousa, 2012), as afinidades entre o pensamento de Schopenhauer e a posição de Nietzsche no ensaio “Ueber Wahrheit und Lüge im extramoralischen Sinne”, que apresenta em gérmen a ideia de “perspectivismo”. Para uma comparação entre a noção de consciência (*Bewusstsein*) de Nietzsche e Schopenhauer cf. Constâncio, 2011.

⁴⁹ Segundo Cartwright (1998: 143-4) a conhecida tese de Nietzsche de as filosofias serem sintomas de um determinado tipo de vontade provém directamente da filosofia de Schopenhauer, mas, enquanto Schopenhauer teria a sua própria metafísica como padrão de avaliação das outras, para Nietzsche seria a própria vida que funcionaria como padrão de avaliação.

⁵⁰ Cf. GM III, 12.

Schopenhauer pensa sempre o corpo e a finitude como algo que contamina, por assim dizer, o conhecimento.

Recorrendo à divisão da nossa consciência em consciência de nós próprios e consciência de outras coisas, Schopenhauer diz mesmo que há como que uma proporcionalidade inversa entre as duas. Quanto mais a consciência é preenchida por nós mesmos, menos objectiva ela é; e, vice-versa, quanto mais tomamos consciência das coisas exteriores, menos estamos conscientes de nós mesmos:

Quanto mais vem ao de cima um dos lados da consciência como um todo, mais o outro retrocede. Por conseguinte, a consciência *de outras coisas*, ou seja, a consciência perceptiva [*anschauende*] torna-se tanto mais perfeita, isto é, tanto mais objectiva, quanto menos estamos conscientes do nosso si próprio. Aqui tem lugar verdadeiramente um contraste. Quanto mais estamos conscientes do objecto, menos estamos conscientes do sujeito; inversamente, quanto mais este ocupa a consciência, mais fraca e imperfeita é a percepção intuitiva do mundo exterior.⁵¹ (W II, 420)

Ou seja, Schopenhauer continua a manter como ideal de objectividade um conhecimento tanto quanto possível despojado de subjectividade, desvalorizando o conhecimento humano precisamente por não estar à altura daquele ideal.

VI.7 O conhecimento das ideias e o idealismo transcendental

Tínhamos visto que a forma de idealismo que se traduz no facto de a percepção ser essencialmente “subjectiva”, isto é, condicionada pela vontade, não é exactamente idêntica à que Schopenhauer apresenta no primeiro livro de *O mundo como vontade e representação* (cf. supra, V.6). Queremos chamar agora a atenção para o facto de o conhecimento puro das ideias poder ser lido como uma confirmação concreta daquela

⁵¹ “Je mehr nun die eine Seite des gesamten Bewußtseyns hervortritt, desto mehr weicht die andere zurück. Demnach wird das Bewußtseyn *anderer Dinge*, also die anschauende Erkenntniß, um so vollkommener, d. h. um so objektiver, je weniger wir uns dabei des eigenen Selbst bewußt sind. Hier findet wirklich ein Antagonismus Statt. Je mehr wir des Objekts uns bewußt sind, desto weniger des Subjekts: je mehr hingegen dieses das Bewußtseyn einnimmt, desto schwächer und unvollkommener ist unsere Anschauung der Außenwelt.” Cf. também N, 50.

forma de idealismo do primeiro livro⁵². Quer dizer, somente na percepção intuitiva estética – seja nos seus casos extremos (no génio), seja, embora em menor grau, do ponto de vista do ser humano comum – se tem uma experiência concreta da verdade de que o mundo é a minha representação:

Quem, do modo referido, estiver tão imerso na percepção intuitiva da natureza e se tiver perdido tanto nela que exista apenas como sujeito puramente cognoscente, apercebe-se imediatamente que é, como tal, a condição, ou seja, o portador, do mundo e de toda a existência objectiva, visto que esta se apresenta, a partir desse momento, como dependente da sua. Ele leva a um tal ponto a natureza para dentro de si que a sente apenas como um acidente do seu ser.⁵³ (W I, 213)

O que agora se compreende é que só faz sentido dizer “o mundo é a minha representação” na medida em que podemos contemplar a natureza de um modo puramente objectivo. Deste ponto de vista, “o mundo é a minha representação” não significa que a minha percepção é condicionada pela vontade, mas antes, tal como vimos na secção II.1, que o mundo tem como condição o puro sujeito cognoscente.

Como vimos, o ponto de vista idealista só faz sentido para aquele que se eleva acima da sua individualidade e se identifica com o sujeito transcendental puro, “o portador do mundo”. Sucede que aquela identificação se traduz numa alteração radical, ainda que momentânea e excepcional, do sujeito. Dizer “o mundo é a minha representação” é dizer também que os objectos já não são objectos de desejo; é manter com ele uma relação de indiferença tal, que ele é reduzido ao seu puro aparecimento ao sujeito. Pelo contrário, do ponto de vista individual, o mundo é fonte de desejo; é nele que se encontram os objectos que motivam a vontade, e, como tal, é também fonte de sofrimento, como iremos ver (cf. infra, cap. VII).

⁵² “Die Vorgängigkeit des reinen Erkenntnissubjekts vor dem Wesen wird in der ästhetischen Kontemplation erlebt – als unmittelbare Bestätigung der richtigkeit der idealistischen Welt-Ansicht.” (Malter, 1991: 317)

⁵³ “Wer nun besagtermaßen sich in die Anschauung der Natur so weit vertieft und verloren hat, daß er nur noch als rein erkennendes Subjekt daist, wird eben dadurch unmittelbar inne, daß er als solches die Bedingung, also der Träger, der Welt und alles objektiven Daseyns ist, da dieses nunmehr als von dem seingigen abhängig sich darstellt. Er zieht also die Natur in sich hinein, so daß er sie nur noch als ein Accidenz seines Wesens empfindet.” Cf. W I, 204, onde Schopenhauer diz que o domínio do transcendental, que Schopenhauer interpreta como sendo o reconhecimento de que todo o objecto é condicionado pela subjectividade, encontra a sua expressão abstracta na *Crítica da razão pura*, “aber ausnahmsweise kann sie sich auch intuitiv einstellen. Dieses Letztere ist mein Zusatz, welchen ich eben durch gegenwärtiges dritte Buch zu erläutern bemüht bin.” Cf. ainda W I, 204, 213; W II, 422, 424-5, 435 e P II, 443n2.

Esta interpretação “estética” do idealismo confirma que, quando tenta deduzir objectivamente o idealismo (cf. supra, V.6) do facto de o intelecto se encontrar ao serviço do organismo ou do facto de ele ser, objectivamente, um cérebro, Schopenhauer está, na verdade, a demonstrar algo muito diferente da sua concepção original do idealismo. O que resulta da versão “objectiva” do idealismo é, antes, que estamos condicionados a conhecer os objectos na sua particularidade, isto é, como motivos; por outras palavras, que na situação em que normalmente se encontra, o indivíduo não reconhece as ideias nas coisas, isto é, a essência delas, mas apenas o que elas têm de accidental. Como diz Schopenhauer, o indivíduo cognoscente conhece apenas a existência e a essência relativa das coisas, isto é, aquilo que elas são como função da vontade, mas não a sua existência e essência absoluta, isto é, as ideias (W II, 426)⁵⁴.

A pergunta pela existência exterior do mundo tem, portanto, significados muito diferentes conforme se ocupe o ponto de vista do sujeito individual ou o do sujeito puro do conhecimento universal. Para este último, as coisas não são uma mera ilusão. Na qualidade de sujeito puro do conhecimento, somos, de certo modo, para usar a expressão de Aristóteles, *todas as coisas*. O ponto de vista do sujeito individual, por sua vez, corresponde, em parte, àquele que vimos ser o ponto de vista do egoísta teórico (cf. supra, cap. IV), que toma a sua individualidade como a única coisa verdadeiramente existente e que, por isso, pode duvidar da existência de objectos diferentes de si:

No sentido aqui indicado, pode-se atribuir a cada um uma existência dupla. Como vontade e, por conseguinte, como indivíduo, somos apenas uma coisa e exclusivamente esta, que dá muito que fazer e traz também muito sofrimento. Como aqueles que representam de modo puramente objectivo, somos o puro sujeito do conhecimento, em cuja consciência somente o mundo objectivo tem a sua existência; como tal, somos *todas as coisas*, na medida em que as percebemos intuitivamente, e em nós a existência delas não é um fardo nem é dolorosa. A existência delas é a *nossa* existência, conquanto elas existam na *nossa representação* – mas nessas circunstâncias existimos desprovidos de vontade. Pelo contrário, na medida em que somos vontade, a existência das coisas não está em nós.⁵⁵ (W II, 424-5)

⁵⁴ Como nota bem Schubbe (2010: 164), o conceito de objectividade com que Schopenhauer caracteriza a contemplação não tem nada que ver com o conceito de objectividade que está em jogo na teoria do conhecimento..

⁵⁵ “In dem hier bezeichneten Sinne kann man Jedem ein zwiefaches Daseyn beilegen. Als Wille, und daher als Individuum, ist er nur Eines und dieses Eine ausschließlich, welches ihm vollauf zu thun und zu leiden giebt. Als rein objectiv Vorstellendes ist er das reine Subjekt der Erkenntniß, in dessen Bewußtseyn allein die objektive Welt ihr Daseyn hat: als solches ist er *alle Dinge*, sofern er sie anschaut,

O mundo é, na sua essência, para além de vontade *também* representação, não por haver consciência cognitiva, pois esta pode ser reduzida à condição de uma função da vontade, mas sim por ser possível contemplá-lo desinteressadamente. Daqui se pode concluir que o mundo como representação não está plenamente constituído sem que o génio se eleve à contemplação do mundo. É precisamente no momento da contemplação genial que a vontade atinge uma plena objectivação:

Somente através da ascensão, do modo que foi descrito, do indivíduo cognoscente a puro sujeito do conhecimento e, com ela, do objecto contemplado a ideia, é que o *mundo como representação* emerge inteiramente e de modo puro, e sucede a objectivação completa da vontade, porque somente a ideia é a sua *objectividade adequada*.⁵⁶ (W I, 211)

Enquanto está ao serviço da vontade, o intelecto pertence também ao mundo como vontade. É somente quando passa a perceber o mundo sem interesse que se pode falar plenamente de um segundo aspecto do mundo: para além do mundo como vontade, o mundo como representação⁵⁷.

und in ihm ist ihr Daseyn ohne Last und Beschwerde. Es ist nämlich *sein* Daseyn, sofern es in *seiner Vorstellung* existirt: aber da ist es ohne Wille. Sofern es hingegen Wille ist, ist es nicht in ihm.”

⁵⁶ “Allererst indem auf die beschriebene Weise ein erkennendes Individuum sich zum reinen Subjekt des Erkennens und eben damit das betrachte Objekt zur Idee erhebt, tritt die *Welt als Vorstellung* gänzlich und rein hervor, und geschieht die vollkommene Objectivation des Willens, da allein die Idee seine *adäquate Objektität* ist.” Cf. também W I, 211, 212, 234; W II, 434, 438. Como vimos no cap. IV, as ideias platónicas formam uma escala de objectivação da vontade. O mundo como representação na sua totalidade é, assim, constituído pela consciência que percorre todas as graus de objectivação da vontade. Cf. W I, 212: “Dieses Bewußtseyn eben, indem man sämmtliche Ideen, oder Stufen der Objektität des Willens, der Reihe nach, durch dasselbe durchgehend sich denkt, macht eigentlich die ganze *Welt als Vorstellung* aus.”

⁵⁷ Segundo Booms, em Schopenhauer não está em causa uma fundação pré-teórica do sistema, por contraposição a Fichte e a Schelling, que assumiram que o ponto de vista do idealismo transcendental não se podia provar, sendo resultado da liberdade do sujeito: “Schopenhauer hingegen ist der Gedanke der Fundierung seines idealistischen Systems in einer *vortheoretischen* Selbstüberzeugung fremd (...)” (2003: 255). No entanto, em conformidade com o que vimos nesta secção, pode-se atribuir a mesma posição a Schopenhauer que Booms atribui a Fichte e a Schelling. Isto é, pode-se ler o idealismo como uma conceptualização da experiência estética e, como vamos ver no próximo capítulo, também da experiência “ética” de negação da vontade. Aliás, estas experiências são, precisamente, o resultado da liberdade no sentido schopenhaueriano do termo.

VI.8 O conhecimento das ideias como autoconhecimento da vontade

No capítulo anterior (cf. supra, V.5), vimos que o intelecto tem duas funções diferentes. Ele é, por um lado, o “*medium* dos motivos”, isto é, um mero instrumento do organismo, e, por outro lado, o “espelho da vontade”, isto é, a faculdade do autoconhecimento, da subjectividade num sentido pleno. Na contemplação genial, o intelecto assume precisamente esta última função. É também por isso que Schopenhauer recorre frequentemente à imagem do espelho para caracterizar o génio⁵⁸.

O autoconhecimento do indivíduo, como tal, diz respeito apenas ao conhecimento do seu carácter individual. O génio é capaz de autoconhecimento num sentido diferente: o intelecto genial proporciona à natureza como um todo o conhecimento de si mesma: “A sua cabeça não lhe pertence; ela pertence ao mundo, para cuja iluminação ele contribuirá de algum modo”⁵⁹ (W II, 445). Na contemplação estética das ideias tem lugar o autoconhecimento da vontade: “O único autoconhecimento da vontade no seu todo é a representação no seu todo, o mundo inteiro da intuição. Ela é a sua objectividade, a sua manifestação, o seu espelho”⁶⁰ (W I, 212).

Assim como o indivíduo (o microcosmos) não reage apenas aos motivos que lhe são apresentados, mas é capaz de reconhecer também o seu carácter no curso da sua vida, a natureza (o macrocosmos) conhece-se a si mesma através do génio. Para caracterizar a duplicidade de funções do intelecto genial, Schopenhauer diz mesmo que o génio tem um duplo intelecto (cf. supra, V.5):

Um génio é um ser humano que tem um *duplo* intelecto: um *para si*, ao serviço da sua vontade, e o outro *para o mundo*, do qual ele se torna o espelho, ao apreendê-lo de modo puramente objectivo. (...) O ser humano normal, pelo contrário, tem apenas o primeiro intelecto, que se pode chamar o *subjectivo*, tal como ao genial se chama o *objectivo*. Ainda que aquele intelecto subjectivo possa existir em graus extremamente variáveis de agudeza e perfeição, ele está sempre, no entanto, separado daquele duplo intelecto do génio num determinado grau.⁶¹ (P II, 77-8)

⁵⁸ Embora a imagem do espelho apareça noutros contextos, como se mostrou no capítulo V, ela é utilizada frequentemente para caracterizar o génio. Cf. W I, 290, 293; W II, 435.

⁵⁹ “Sein Kopf gehört daher nicht ihm, sondern der Welt an, zu deren Erleuchtung in irgend einem Sinne er beitragen wird.”

⁶⁰ “Die einzige Selbsterkenntniß des Willens im Ganzen aber ist die Vorstellung im Ganzen, die gesammte anschauliche Welt. Sie ist seine Objectität, seine Offenbarung, sein Spiegel.”

⁶¹ “Ein Genie ist ein Mensch, der einen *doppelten* Intellekt hat: den einen *für sich*, zum Dienste seines Willens, und den andern *für die Welt*, deren Spiegel er wird, indem er sie *rein objektiv* auffaßt. (...) Der

A imagem do duplo intelecto, que Schopenhauer usa também para exprimir a dualidade entre o entendimento e a razão⁶², serve aqui para caracterizar a dualidade de funções do intelecto. O intelecto a que Schopenhauer chama subjectivo é o intelecto que funciona como *medium* dos motivos; o intelecto objectivo, por sua vez, é aquele que funciona como órgão de autoconhecimento. Este último é dito *objectivo* por ser através dele que o sujeito se (re)conhece a si mesmo no objecto⁶³.

É necessário realçar também que só o intelecto dotado de razão é capaz de autoconhecimento. E, como vimos, a razão é uma condição da genialidade, apesar de Schopenhauer não lhe atribuir tanta relevância quanto atribui à capacidade de intuir. Aliás, Schopenhauer não deixa de atribuir ao génio uma capacidade que está intimamente ligada à razão: ele chega a dizer que o génio se caracteriza por possuir o grau mais elevado de circunspecção (*Besonnenheit*, cf. W II, 436). O ser humano comum, em contrapartida, é apresentado como sendo quase desprovido de circunspecção, semelhante aos animais, “submergido” no “turbilhão e tumulto da vida”:

O ser humano normal está submergido no turbilhão e tumulto da vida, à qual pertence por via da sua vontade: o seu intelecto está preenchido com as coisas e acontecimentos da vida; mas ele não se apercebe destas coisas e da própria vida, em sentido objectivo; tal como o vendedor na bolsa de Amesterdão ouve perfeitamente o que diz o seu vizinho, mas não o zumbido produzido por ela no seu conjunto, zumbido que é semelhante ao ruído do mar e que surpreende o observador distante.⁶⁴ (W II, 436)

A perspectiva que Schopenhauer tem do ser humano comum é, contudo, redutora. O ser humano comum tem também um duplo intelecto e possui-o não só por

Normalmensch hingegen hat den ersten Intellekt allein, welchen man *den subjektiven* nennen kann, wie den genialen den *objektiven*. Obwohl jener subjektive Intellekt in höchst verschiedenen Graden der Schärfe und Vollkommenheit vorhanden seyn kann; so trennt ihn doch noch immer eine bestimmte Abstufung von jenem doppelten Intellekt des Genies (...).”

⁶² W II, 66: “(...) die Thiere haben bloß einen *einfachen* Intellekt, wir einen *doppelten*; nämlich neben dem anschauenden noch den denkenden; und die Operationen beider gehn oft unabhängig von einander vor sich; wir schauen Eines an und denken an ein Anderes; oft wiederum greifen sie in einander.”

⁶³ Naquela que Kamata considera a quarta fase de desenvolvimento do pensamento de Schopenhauer, Schopenhauer apresenta esta duplicidade do intelecto como uma duplicidade da razão: esta é, por um lado, uma razão interessada, por outro lado, uma razão que tem a capacidade de compreender o todo. Cf. Kamata, 1988: 225-6.

⁶⁴ “Nämlich der Normalmensch ist in den Strudel und Tumult des Lebens, dem er durch seinen Willen angehört, eingesenkt: sein Intellekt ist erfüllt von den Dingen und den Vorgängen des Lebens: aber diese Dinge und das Leben selbst, in objektiver Bedeutung, wird er gar nicht gewahr; wie der Kaufmann auf der Amsterdamer Börse vollkommen vernimmt was sein Nachbar sagt, aber das dem Rauschen des Meeres ähnliche Gesumme der ganzen Börse, darüber der entfernte Beobachter erstaunt, gar nicht hört.”

ser racional e, portanto, capaz de circunspecção, mas também porque é capaz de reconhecer o seu carácter no conjunto das suas acções. A diferença entre o génio e o ser humano comum não é a presença do “duplo intelecto”, mas o facto de o génio ser, por assim dizer, o intelecto do próprio mundo como tal, da natureza como um todo, e não apenas aquele que serve o indivíduo. A este respeito, a diferença entre o indivíduo comum e o genial é que o autoconhecimento do primeiro diz apenas respeito a si próprio como indivíduo, ao seu carácter individual, enquanto o génio conhece o carácter universal, isto é, o carácter do mundo.

Mas como pode a natureza chegar, através do génio, a um conhecimento adequado de si mesma, se ela não é nada senão uma vontade de vida cega e irracional? A lógica da vontade de vida parece implicar que o organismo esteja essencialmente preparado para ser capaz de se conservar o tempo suficiente a fim de se reproduzir e, assim, garantir a manutenção da sua espécie. O génio, como um indivíduo que é capaz de um conhecimento puro, subverte claramente a lógica da vontade de vida⁶⁵.

Schopenhauer atribui a existência do génio à presença de um excesso de capacidade cognitiva relativamente àquele que é necessário para servir a vontade de vida (a conservação da espécie)⁶⁶. Assim, do ponto de vista da lógica da natureza, o génio é algo de totalmente contingente, um mero acidente da natureza, um fruto do acaso. No entanto, esta perspectiva é ainda parcial, pois, como referimos, o mundo não é apenas o mundo como vontade⁶⁷. O ser-representação, isto é, a possibilidade de a vontade chegar ao conhecimento de si mesma, a *subjectividade*, é também um aspecto essencial do mundo, embora Schopenhauer, por vezes, no âmbito das suas reflexões sobre a filosofia da natureza, nem sempre lhe faça justiça⁶⁸.

De acordo com a descrição de Schopenhauer, o conhecimento puro não é um acto de vontade, significando isto, literalmente, que ele não pode ser suscitado

⁶⁵ Segundo Hamlyn (1980: 110) a ideia de que a vontade se poderia conhecer a si mesma constitui mais um paradoxo, pois para se conhecer a si mesma, a vontade teria de se libertar de si mesma.

⁶⁶ W I, 219; W II, 331, 422, 431, 444; P II, 77n.

⁶⁷ Segundo Malter (1991: 304), o facto de o conhecimento das ideias ter um carácter accidental não implica que a relação entre o sujeito puro do conhecimento e as ideias seja, ela própria, accidental. Esta relação é possível a priori e não é afectada pelo carácter accidental da sua realização.

⁶⁸ Booms critica a possibilidade de o sujeito se libertar da vontade e o facto de Schopenhauer recorrer à ideia de uma excepção, o génio, um indivíduo com uma capacidade intelectual excessiva relativamente aos fins da vontade. Segundo Booms, a resolução metafísica do dualismo sujeito-objecto a favor do objecto (a vontade) não consegue instaurar o monismo que eliminaria o sujeito. Isto é, a possibilidade de o sujeito se libertar da vontade está como que preparada no fracasso da tese monista: “Der ‘Überschuß’ ist Ausdruck der radikalen Nichtrückführbarkeit des Subjekts auf den Willen, der Irreduzibilität der Erscheinung auf das Ding an sich, der Autarkie der Welt als Vorstellung gegenüber der Welt als Wille” (2003: 304-5). Como tentaremos demonstrar, a possibilidade de o sujeito se libertar da vontade só é contraditória se entendermos, tal como Booms, a vontade como coisa em si em sentido absoluto.

voluntariamente (W II, 419), o que, aliás, está em harmonia com a sua concepção de génio como um indivíduo “inspirado” por um dom extraordinário, como que divino. Para além disso, Schopenhauer descreve ainda o conhecimento puro como um “acto de auto-renúncia” (W II, 419) e como análogo à negação da vontade (W II, 422). Numa frase: “tornar-se sujeito puro do conhecimento significa livrar-se de si mesmo”⁶⁹ (P II, 443). Note-se que só é possível “livrarmo-nos de nós mesmos”, porque “si mesmo” se refere não à coisa em si, mas apenas à vontade individual respectiva.

Por outro lado, se considerarmos que o conhecimento genial é uma forma de autoconhecimento da vontade, a vontade parece continuar em jogo na percepção estética. Prova disto é também o facto de nesta o sujeito ficar “absorvido” no objecto, e ambos se tornarem numa coisa só:

Tal como, com o aparecimento da ideia, sujeito e objecto deixam de se distinguir nela, visto que a ideia, a objectividade adequada da vontade, o verdadeiro mundo como representação, só surge por aqueles se preencherem reciprocamente e se interpenetrarem, o sujeito cognoscente e o indivíduo conhecido também não se podem distinguir como coisas em si. (...) Como vontade exterior à representação e a todas as suas formas, ela é uma e a mesma coisa no objecto contemplado e no indivíduo que tem consciência de si como puro sujeito, elevando-se nesta contemplação: aqueles dois não são, por isso, em si, distintos, pois, são a vontade que aqui se conhece a si mesma; e multiplicidade e diferença existem somente como o modo como este conhecimento se constitui no sujeito, isto é, somente no fenómeno, por meio da sua forma, o princípio da razão suficiente.⁷⁰ (W I, 212-3)

Desta perspectiva, o sujeito do conhecimento seria a própria vontade no momento em que esta se conhece adequadamente a si mesma. Isto encontraria, aliás, justificação no facto de Schopenhauer atribuir ao sujeito (cf. supra, I.6) propriedades que, num momento ulterior, atribuirá à vontade (cf. supra, cap. IV), como o de ser uma

⁶⁹ “Reines Subjekt des Erkennens werden, heißt, sich selbst loswerden.” (P II, 443)

⁷⁰ “Wie, indem die Idee hervortritt, in ihr Subjekt und Objekt nicht mehr zu unterscheiden sind, weil erst indem sie sich gegenseitig vollkommen erfüllen und durchdringen, die Idee, die adäquate Objektität des Willens, die eigentliche Welt als Vorstellung, ersteht; eben so sind auch das dabei erkennende und das erkannte Individuum, als Dinge an sich, nicht unterschieden. (...) Als Wille, außer der Vorstellung und allen ihren Formen, ist er einer und der selbe im kontemplierten Objekt und im Individuo, welches sich an dieser Kontemplation emporschwingend als reines Subjekt seiner bewußt wird: jene Beiden sind daher an sich nicht unterschieden: denn an sich sind sie der Wille, der hier sich selbst erkennt, und nur als die Art und Weise wie ihm diese Erkenntniß wird, d. h. nur in der Erscheinung, ist, vermöge ihrer Form, des Satzes vom Grund, Vielheit und Verschiedenheit.”

unidade que transcende o princípio da individuação e a pluralidade⁷¹. Outro indício de que a vontade está, de alguma forma, activa na percepção estética é o facto de Schopenhauer caracterizar o génio como alguém que tem um temperamento extremado. Isto é, tem de existir uma vontade “forte” associada à capacidade intelectual extraordinária do génio⁷².

Parece-nos haver ainda uma outra razão para Schopenhauer descrever a percepção estética como um silenciamento completo da vontade e considerar que nela só o mundo como representação está em jogo, desaparecendo o mundo como vontade. Esta razão prende-se com o facto de o conhecimento puro das ideias não ter qualquer tipo de consequência relativamente ao si próprio, à vontade que se é, ao carácter. É, aliás, sintomático disto mesmo que Schopenhauer atribua ao génio um carácter meramente contemplativo. Ainda que a figura do génio apresente idiossincrasias a que Schopenhauer dedica um número de páginas considerável⁷³, o seu modo de existir não é minimamente tocado pelo conhecimento puro das Ideias. A relação que o génio tem com a sua vontade, salvo os raros momentos em que se encontra imerso na percepção das ideias, é similar àquela que qualquer outro indivíduo tem com ela. Ele encontra-se ainda, durante a maior parte da sua vida, submerso no “turbilhão e tumulto da vida”, “continuamente preso à roda de Íxion”, “a encher o recipiente das Danaides”, “a suspirar eternamente como Tântalo” (W I, 231).

A despeito de se elevar ao ponto de vista do autoconhecimento da vontade, o génio-artista ainda não se reconhece no seu objecto, ainda não levou o processo de autoconhecimento até à sua conclusão última⁷⁴. No próximo e derradeiro capítulo,

⁷¹ Segundo Atwell (1995: 155), apesar de haver uma negação da vontade individual na contemplação estética, a vontade tem de continuar, de algum modo, a desempenhar um papel, caso contrário Schopenhauer não poderia dizer que a vontade se conhece a si mesma. “It is not the case that the intellect is an agent that overpowers the will; it is not the case that the genius brings about the intellect’s freedom from the will; rather, it is the case that the intellect is that form of will whereby it knows itself and thereby may cease to will” (Atwell, 1995: 155). Sobre este tema cf. ainda Atwell (1996).

⁷² Cf., por exemplo, W II, 319: “Genie ist durch ein leidenschaftliches Temperament bedingt, und ein phlegmatisches Genie ist undenkbar: es scheint, daß ein überaus heftiger, also gewaltig verlangender Wille daseyn mußte, wenn die Natur einen abnorm erhöhten Intellekt, als jenem angemessen, dazugeben sollte (...)”. Segundo Malter (1991: 307), a iniciativa de conhecer as ideias parte do sujeito. Isso demonstraria, de acordo com Malter, o primado do carácter transcendental e idealista da doutrina de Schopenhauer. Sobre o problema do papel da vontade no conhecimento puro cf. ainda Stanek, 2010, 206-7.

⁷³ Cf. W I, 219, 224, 228-9; W II, 161, 247, 265, 319-321, 438-9, 443, 445; N, 32; P II, 75, 76-7, 77.

⁷⁴ Koßler (2006a) apresenta a mesma concepção da incompletude do livro III. Segundo Koßler, ao contemplar o mundo, o génio esquece a sua vontade individual e, portanto, não relaciona o objecto da sua contemplação com a vontade. Esta é a inadequação, que é completada pelo livro IV, tem como sintoma o carácter temporal limitado da experiência estética e a recaída do génio no ponto de vista egoísta. Sobre esta ideia cf. ainda Koßler, 2009: 85-6.

vamos voltar a esta discussão e analisar precisamente os casos em que o autoconhecimento da vontade a pode modificar e até, em casos extremos, suprimi-la.

Capítulo VII: Afirmação e negação da vontade

VII.1 O tema do livro IV

A quarta e última parte do sistema de Schopenhauer tem como motivo estruturante a ideia de que a vontade, ao alcançar o conhecimento de si mesma, se pode afirmar ou negar, isto é, persistir a ser aquilo que é, ou, pelo contrário, renunciar a si¹. Ora, antes de avançarmos para a explicação do que está aqui em causa, temos de recordar que, no capítulo anterior, vimos que o autoconhecimento da vontade é, para Schopenhauer, o conhecimento intuitivo das ideias platónicas, das essências das coisas e, em particular, daquela que, de certo modo, engloba todas as outras: a ideia de ser humano. Tal como tínhamos visto, este conhecimento é um dom do indivíduo genial e é susceptível de perdurar apenas por escassos momentos, após os quais ele recai no conhecimento do “ser humano comum”, o conhecimento que segue o fio condutor do princípio da razão suficiente.

O que está agora em causa, quando se toma em consideração o livro quarto, não é o conhecimento intuitivo das ideias tal como o descrevemos no capítulo anterior, um conhecimento que deixava a própria vontade intocada, mas antes a possibilidade de este conhecimento poder suscitar uma alteração radical dela.

Schopenhauer começa por fornecer uma curta explicação do que significa afirmar e negar a vontade e da sua relação com o autoconhecimento:

A vontade afirmar-se a si mesma significa: ao ser-lhe dada, de modo completo e nítido na sua objectividade, a sua própria essência como representação, isto é, no mundo e na vida, este conhecimento não detém de modo nenhum o seu querer; ela quer também esta vida como é agora conhecida; tal como até aí a queria sem conhecimento, como impulso cego, agora também a quer com conhecimento, de modo consciente e reflectido. O oposto disto, a *negação da vontade de vida*, tem lugar, quando, na sequência daquele conhecimento, o querer cessa pelo facto de os motivos individuais

¹ É esta mesma ideia que vem expressa de forma no seu título: “Bei erreichter Selbsterkenntniß Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben” (W I, 317).

conhecidos não terem nesse momento mais efeito como *motivos*, e o conhecimento total da essência do mundo, que espelha a vontade e resulta da apreensão das *ideias*, se tornar um *apaziguador* [*Quietiv*] da vontade, e esta, então, se suprimir a si mesma livremente.² (W I, 336)

Portanto, após a vontade atingir o conhecimento completo de si mesma no ser humano – pois apenas o ser humano é capaz de autoconhecimento – ela ou continua a ser aquilo que é, ou, pelo contrário, renuncia ao seu modo de ser pretérito, isto é, suprime-se a si mesma.

Antes de passarmos a uma exposição mais pormenorizada destas duas possibilidades, é necessário esclarecer a possibilidade da alteração radical da vontade, pois ela parece pressupor algo que Schopenhauer explicitamente nega: a possibilidade de transformar o carácter e, mais ainda, transformá-lo em função do conhecimento.

No capítulo V, vimos precisamente que o intelecto é um instrumento da vontade, e que Schopenhauer recusa explicitamente a tese de que o carácter possa ser determinado pelo juízo. Schopenhauer ataca veementemente a ideia de que a vontade possa ser um *liberum arbitrium indifferantiae*, isto é, uma faculdade que seja, por si mesma, indiferente à sua determinação, que tanto possa pender para um lado como para o outro, em conformidade com o que julgue ser o melhor curso de acção³.

A chave para compreender a possibilidade da “decisão” aqui em causa reside na doutrina da liberdade de Schopenhauer. Embora todas as acções humanas estejam condicionadas pelo motivo que as suscita e pelo carácter individual do agente e sejam, por isso, necessárias, o carácter individual, que cada uma delas e todas no seu conjunto exprimem, é livre no sentido de ser incondicionado, sem fundamento. Por isso, Schopenhauer diz que a verdadeira liberdade não diz respeito à acção, mas antes ao ser⁴. Quer dizer, embora não sejamos livres para ser outra coisa senão aquilo que somos, Schopenhauer defende que somos, em última análise, responsáveis por aquilo que somos (pelo nosso carácter) e, nesse sentido, livres (cf. supra, cap. III). Por isso, a

² “Der Wille bejaht sich selbst, besagt: indem in seiner Objektität, d.i. der Welt und dem Leben, sein eigenes Wesen ihm als Vorstellung vollständig und deutlich gegeben wird, hemmt diese Erkenntniß sein Wollen keineswegs; sondern eben dieses so erkannte Leben wird auch als solches von ihm gewollt, wie bis dahin ohne Erkenntniß, als blinder Drang, so jetzt mit Erkenntniß, bewußt und besonnen. — Das Gegentheil hievon, die *Verneinung des Willens zum Leben*, zeigt sich, wenn auf jene Erkenntniß das Wollen endet, indem sodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erscheinungen als *Motive* des Wollens wirken, sondern die ganze, durch Auffassung der *Ideen* erwachsene Erkenntniß des Wesens der Welt, die den Willen spiegelt, zum *Quietiv* des Willens wird und so der Wille frei sich selbst aufhebt.”

³ Cf. W I, 340, 341, 342-4, 345s., 351; N, 77s.; E, 9, 36, 41, 45, 82 e W II, 693.

⁴ Cf. W I, 481n; E, 97, 176-7; W II, 190, 364-5, 582, 607, 692-3 e P I, 131-2.

afirmação ou negação da vontade não diz respeito à escolha de um determinado motivo em detrimento de outro. Como podemos ler no passo citado acima, o autoconhecimento, isto é, o conhecimento da essência da humanidade, não tem o carácter de um motivo para a vontade. Trata-se, antes, de passar a viver lucidamente de acordo com aquilo que é, e não numa ilusão relativamente a si, caso em que se se afirma a vontade; ou, pelo contrário, suprimir radicalmente o que se é, caso em que a vontade se nega⁵, e o conhecimento deixa de ser um motivo para a vontade, mas antes algo que a apazigua, acalma, aquieta⁶. Por essa razão, a negação completa da vontade corresponderá também a uma supressão (*Aufhebung*⁷) completa do carácter:

Enquanto o conhecimento não for diferente daquele que está condicionado pelo *principio individuationis*, que se limita a seguir o princípio da razão suficiente, o poder dos motivos é também irresistível; no entanto, quando há uma intuição que penetra o *principium individuationis*, as ideias, a essência das coisas em si, são conhecidas imediatamente como a mesma vontade em tudo, e origina-se, a partir deste conhecimento, um apaziguador [*Quietiv*] universal da vontade; os motivos individuais tornam-se ineficazes, pois o conhecimento que lhes corresponde, obscurecido por outro totalmente diferente, retrocedeu. Por essa razão, o carácter nunca se pode modificar parcialmente; ele tem de desempenhar ao pormenor, com a consistência de uma lei da natureza, a vontade de que ele é, no seu todo, o fenómeno. Mas precisamente este todo, o próprio carácter, pode ser totalmente suprimido pela modificação do conhecimento referida acima.⁸ (W I, 477)

⁵ Atwell (1995: 164) defende que não há uma relação causal entre o autoconhecimento, que é o conhecimento do todo, e a negação da vontade, precisamente porque o primeiro é compatível com a afirmação da vontade. Embora apresente a liberdade da vontade como condição de possibilidade da afirmação ou negação da vontade, Schopenhauer não torna claro até que ponto o autoconhecimento mais completo possível da vontade implica ou não a sua negação. Como veremos, o autoconhecimento da vontade envolvido na sua afirmação consciente ainda é, de certo modo, limitado. Por essa razão, não podemos subscrever totalmente a ideia de Hamlyn (1980: 154), segundo a qual se trata aqui de uma liberdade radical no sentido do existencialismo, uma “radical choice”.

⁶ Na tradução perde-se o jogo de palavras presente no alemão para apresentar o contraste aqui presente entre o conhecimento que serve de *Motiv des Willens* e aquele que serve de *Quietiv des Willens*.

⁷ Não é demais lembrar que *Aufhebung* na filosofia de Schopenhauer não tem nada a ver com o uso do conceito na filosofia de Hegel. Em Schopenhauer está sempre em causa apenas um dos três sentidos que Hegel atribui ao conceito, precisamente aquele que se pode traduzir por “suprimir”, “anular” ou “revogar”. Cf. supra, cap. IV. Sobre a *Aufhebung* do carácter e, por conseguinte, da vontade cf. W I, 339, 355, 394, 477, 478; W II, 699-700.

⁸ “So lange nämlich die Erkenntniß keine andere, als die im *principio individuationis* befangene, dem Satz vom Grunde schlechthin nachgehende ist, ist auch die Gewalt der Motive unwiderstehlich: wann aber das *principium individuationis* durchschaut, die Ideen, ja das Wesen der Dinge an sich, als der selbe Wille in Allem, unmittelbar erkannt wird, und aus dieser Erkenntniß ein allgemeines Quietiv des Willens hervorgeht; dann werden die einzelnen Motive unwirksam, weil die ihnen entsprechende Erkenntnißweise, durch eine ganz andere verdunkelt, zurückgetreten ist. Daher kann der Charakter sich

Mais uma vez está aqui presente a correlação que já tínhamos encontrado no capítulo anterior. O conhecimento de objectos individuais, isto é, o conhecimento segundo o *principium individuationis*, encontra-se, de um modo mais ou menos explícito, dependente da vontade. O conhecimento dos objectos individuais é, por definição, a cognição de objectos que movem a vontade. Por sua vez, o conhecimento das ideias, o conhecimento do universal no singular, caracteriza-se por ser um conhecimento puro, isto é, um conhecimento totalmente desprovido de vontade (*willenlos*). Por conseguinte, o sujeito só se pode subtrair ao poder que os motivos exercem sobre si, abandonando o modo de conhecer individual e conhecendo as ideias platónicas. Nada disto é, aliás, surpreendente, se tivermos em conta que o conhecimento das ideias platónicas corresponde, simultaneamente, a um (auto)conhecimento adequado da vontade, como vimos no último capítulo⁹.

Não se deve pensar, no entanto, que a afirmação ou a negação da vontade não consentem várias modalidades. O livro quarto pretende ser até uma descrição, como que uma tipologia, dos vários graus em que estes dois modos de existência se manifestam.

Pode parecer contraditório que o livro IV, onde o tema é supostamente a filosofia prática, a “metafísica dos costumes”, seja apresentado como tendo um estatuto meramente descritivo. No entanto, segundo Schopenhauer, a tarefa da filosofia é dizer aquilo que é e não aquilo que deve ser, isto é, a filosofia não tem um carácter prescritivo, mas antes descritivo (W I, 319ss.). Schopenhauer critica, portanto, todas as filosofias cujo procedimento não seja puramente teórico. Note-se que isto não significa, no entanto, que a raiz do problema da metafísica não resida na condição humana de sofrimento, como referimos no capítulo anterior, e não seja um problema “prático”, num sentido alargado do conceito. Significa, antes, que o modo como esse problema é abordado não pode assumir a forma de uma orientação prática ou prescrição de um modo de conduta.

A crítica à filosofia entendida como uma prescrição de uma determinada conduta ou modo de vida deve-se, em primeiro lugar, ao facto de o carácter ser imutável e,

zwar nimmermehr theilweise ändern, sondern muß, mit der Konsequenz eines Naturgesetzes, im Einzelnen den Willen ausführen, dessen Erscheinung er im Ganzen ist: aber eben dieses Ganze, der Charakter selbst, kann völlig aufgehoben werden, durch die oben angegebene Veränderung der Erkenntniß.”

⁹ Como bem notaram Hamlyn (1980: 150) e Malter (1991: 376), o objecto do livro quarto é, na verdade, o mesmo tipo de conhecimento que está em jogo no livro terceiro, isto é, o conhecimento das ideias platónicas.

ainda, de a vontade ter primazia em relação ao conhecimento. Para além disso, como vimos, do ponto de vista metafísico, a vontade é livre e até, como diz Schopenhauer, onipotente (W I, 320-1), por conseguinte a injunção exterior de uma determinada conduta não tem nenhum poder sobre a vontade. Prescrever uma conduta à vontade é uma tarefa inútil, pois completamente ineficaz (W I, 319-21).

Não contradiz, porém, a rejeição do carácter prescritivo da filosofia precisamente a possibilidade de o conhecimento da essência do mundo levar, não à alteração, mas à supressão do carácter? Esta pergunta leva-nos a outro equívoco que pode ter sido induzido no leitor pela nossa apresentação do fio condutor do livro quarto: o de pensar que o conhecimento que leva à supressão da vontade é um conhecimento no sentido de um saber susceptível de ser comunicado através da linguagem, isto é, um conhecimento abstracto ou racional. Pelo contrário, o conhecimento que está em causa na afirmação ou negação da vontade tem de ser intuitivo:

Pois ambas [a negação e a afirmação da vontade] partem de um conhecimento, porém não de um [conhecimento] abstracto, mas sim de um [conhecimento] vivo, que se exprime unicamente através do acto e da conduta e existe independentemente dos dogmas que, como conhecimento abstracto, ocupam a razão.¹⁰ (W I, 336)

À semelhança do que sucede na percepção pura das ideias que está na origem de obras de arte e que é uma percepção *intuitiva*, o conhecimento das ideias que está em causa no quarto livro não é susceptível de ser adequadamente expresso por conceitos. Há, contudo, uma diferença fundamental entre o conhecimento em causa no livro IV e o que está na origem da criação artística. Enquanto este é um conhecimento intuitivo *puro*, quer dizer, um conhecimento desprovido de vontade (*willenlos*), o conhecimento em causa no livro quarto tem a sua expressão na conduta do indivíduo. Ou melhor, este conhecimento e o modo de conduta são, num certo sentido, a mesma coisa, de tal modo que a exposição abstracto-filosófica daquele conhecimento é, ao mesmo tempo, a exposição do modo de conduta que lhe corresponde. Aliás, Schopenhauer entende a sua tarefa no livro quarto precisamente como a de trazer à expressão conceptual, abstracta, o conhecimento que está envolvido nos vários tipos de vida – daí termos falado acima de uma “tipologia”.

¹⁰ “Denn Beide gehn zwar von der Erkenntniß aus, aber nicht von einer abstrakten, die sich in Worten, sondern von einer lebendigen, die sich durch die That und den Wandel allein ausdrückt und unabhängig bleibt von den Dogmen, welche dabei, als abstrakte Erkenntniß, die Vernunft beschäftigen.”

O facto de o conhecimento aqui em causa não poder ser comunicável conceptualmente não significa, por outro lado, que, tal como sucede, de resto, na percepção estética, ele não tenha como condição a racionalidade; até porque só é possível afirmar (conscientemente) ou negar a vida se se tiver uma relação transparente com ela, isto é, se se tiver uma perspectiva dela no seu todo, o que requer a capacidade de circunspecção no sentido técnico do termo: a possibilidade de representar passado, presente e futuro (cf. *supra*, I.5). Quer dizer, apesar de os vários modos de conduta não resultarem de determinados juízos ou dogmas que se constituiriam como motivos para se levar determinado tipo de vida, eles exprimem uma determinada visão do todo, uma imagem ou esquema, em sentido kantiano, da vida como um todo (ou, o que é o mesmo, uma intuição da ideia platónica do todo).

Consideremos agora mais detalhadamente o que está em causa na alternativa afirmação/ negação da vontade e nos modos de vida, na conduta, que as expressam, começando pela afirmação da vontade.

VII.2 A afirmação da vontade

A nossa apresentação geral do conceito de afirmação da vontade escondeu uma ambiguidade presente nela. Por um lado, a afirmação da vontade é o resultado do conhecimento de si mesmo, da transparência de si a si, motivo pelo qual envolve algum grau de consciência e reflexão. Uma indicação disso mesmo encontra-se na passagem que citámos acima (W I, 336), onde Schopenhauer refere que a afirmação da vontade significa querer esta mesma existência, mas “de um modo consciente e reflectido” (*bewußt und besonnen*). Por outro lado, a afirmação da vontade corresponde também já à atitude existencial que naturalmente temos, sendo nós aquilo que somos, isto é, vontade de vida. Quer dizer, a afirmação da vontade de vida no primeiro sentido envolve uma reiteração, mais ou menos consciente, daquilo que se é e consiste, portanto, num ponto de vista superior ao da afirmação natural da vontade.

Vimos, no capítulo IV, que a “vontade” é um impulso cego para a objectivação que se manifesta no “conflito” entre as várias forças da natureza pela “posse” da matéria. Por sua vez, a “vontade de vida” corresponde àquele mesmo impulso, só que agora dotado de consciência, ao passo que, na natureza inorgânica, se mantinha totalmente inconsciente. No entanto, isto não implica que o animal *saiba*, isto é, tenha

consciência racional de que aquilo que quer é precisamente continuar a viver. Só o ser humano que atingiu o conhecimento de si mesmo como vontade de vida possui uma consciência distinta disso.

O conceito de “afirmação da vontade” é, assim, por um lado, equivalente ao ponto de vista que afirma a vontade sem ter consciência explícita disso. Por outro lado, “afirmação da vontade” tem também o sentido mais estrito de uma afirmação *consciente* da vontade, que implica, precisamente, não só saber que aquilo que se quer é, em última análise, a vida, mas também, em parte, conhecer a sua natureza.

Começemos por expor o conceito de “afirmação da vontade” no primeiro dos sentidos referidos, o seu sentido mais lato.

Como dissemos, a afirmação da vontade é equivalente, no fundo, ao conceito de vontade de vida. Ser vontade de vida significa afirmar a vontade¹¹. O mundo é até manifestação da afirmação da vontade, neste sentido:

A maioria dos homens encontra-se neste ponto de vista sem reflexão [*Besonnenheit*] clara e afirma continuamente a vida. O mundo apresenta-se como espelho desta afirmação, com incontáveis indivíduos, no tempo e espaço infinitos, e com infinito sofrimento, entre a concepção e a morte, incessantemente.¹² (W I, 390)

Vimos que a noção de “vontade de vida” significa que o que a vontade quer é, em última análise, a sua própria objectivação. Na natureza inorgânica esta vontade de objectivação manifesta-se no conflito entre as várias forças da natureza pela manifestação na matéria. Na natureza orgânica, a vontade de vida manifesta-se através do instinto de preservação do indivíduo e também através do instinto sexual, que é, no fundo, o instinto de conservação das espécies. Assim sendo, a afirmação natural da vontade é o modo de existência cujo carácter pode ser reduzido à procura da conservação da vida e, portanto, à satisfação do instinto de sobrevivência e do instinto sexual¹³:

¹¹ Sobre a ambiguidade dos conceitos de vontade de vida e de afirmação da vontade cf. Stanek, 2010: 244ss.

¹² “Ohne klare Besonnenheit stehen die meisten Menschen auf diesem Standpunkt und bejahen fortdauernd das Leben. Als Spiegel dieser Bejahung steht die Welt da, mit unzähligen Individuen, in endloser Zeit und endlosem Raum, und endlosem Leiden, zwischen Zeugung und Tod ohne Ende.” Cf. também W I, 415; W II, 586, 736; P II: 331-2.

¹³ Temos, mais uma vez, de chamar a atenção para a circunstância de estes dois instintos serem totalmente inconscientes, o que quer dizer, na linguagem de Schopenhauer, que não são guiados pelo conhecimento e que são independentes de qualquer juízo sobre o valor da vida ou das relações sexuais. No ser humano, uma vez que é dotado de razão, eles podem estar associados a juízos sobre o valor da vida ou a finalidade

A afirmação da vontade é o querer permanente não perturbado pelo conhecimento, tal como ele preenche a vida dos homens em geral. Visto que o corpo do ser humano é a objectividade da vontade, tal como ela aparece neste grau e neste indivíduo, o seu querer, que se desenrola no tempo, é como que a paráfrase do corpo, a elucidação do significado do todo e das suas partes; ele é um outro modo de apresentação da mesma coisa em si, de que o corpo é também já o fenómeno. Por isso, em lugar de afirmação da vontade, podemos dizer também afirmação do corpo. O tema principal dos diversos actos da vontade é a satisfação das necessidades que são inseparáveis da existência do corpo saudável, que têm já a sua expressão nele e que se podem reduzir à conservação do indivíduo e à reprodução da espécie.¹⁴ (W I, 385)

Embora, no ser humano e no animal, a vontade se manifeste primeiramente como instinto de autopreservação, Schopenhauer pensa que a sua manifestação por excelência é o instinto sexual. O instinto de autopreservação existe em função do instinto de reprodução, pois esta é, na natureza, a finalidade do indivíduo. O indivíduo só tem propensão para conservar a sua vida, porque a sua preservação é uma condição daquela que é, do ponto de vista da natureza, a sua função mais importante: a reprodução. A reprodução está para a espécie como o instinto de autopreservação está para o indivíduo; só a reprodução permite que a espécie se possa conservar. Além disso, para a natureza o destino do indivíduo é irrelevante¹⁵. O indivíduo é, para ela, apenas um meio para a conservação de si própria e, por conseguinte, das suas espécies¹⁶.

Aplicada aos animais, tanto humanos como não-humanos, a tese de Schopenhauer de que tudo é vontade de vida implica que o seu instinto fundamental

das relações sexuais, motivo pelo qual a sexualidade humana pode ser desligada da sua função natural, a reprodução, mas estes juízos não constituem o fundamento daqueles dois instintos.

¹⁴ “Die Bejahung des Willens ist das von keiner Erkenntniß gestörte beständige Wollen selbst, wie es das Leben der Menschen im Allgemeinen ausfüllt. Da schon der Leib des Menschen die Objektität des Willens, wie er auf dieser Stufe und in diesem Individuo erscheint, ist; so ist sein in der Zeit sich entwickelndes Wollen gleichsam die Paraphrase des Leibes, die Erläuterung der Bedeutung des Ganzen und seiner Theile, ist eine andere Darstellungsweise desselben Dinges an sich, dessen Erscheinung auch schon der Leib ist. Daher können wir, statt Bejahung des Willens, auch Bejahung des Leibes sagen. Das Grundthema aller mannigfaltigen Willensakte ist die Befriedigung der Bedürfnisse, welche vom Daseyn des Leibes in seiner Gesundheit unzertrennlich sind, schon in ihm ihren Ausdruck haben und sich zurückführen lassen auf Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts.” Sobre a conservação e reprodução como finalidades da vida natural cf. também W I, 179, 368.

¹⁵ Cf. W I, 325, 389; W II, 552-3, 554, 689.

¹⁶ Schopenhauer expressa também esta ideia ao dizer que o indivíduo está enraizado na espécie. Cf. W I, 554; W II, 574, 584, 585-6, 590, 638, 641-2. Uma vez que só as ideias platónicas e, tanto quer dizer, as espécies são objectivações adequadas da natureza, e só estas existem verdadeiramente, a natureza visa apenas a preservação das suas formas.

seja o instinto sexual. Considerado como ser natural, a finalidade do ser humano é, portanto, a reprodução. A relação sexual é o “desejo que constitui a própria essência do ser humano”¹⁷ (W II, 587). Por isso, do ponto de vista objectivo, os órgãos que representam a vontade de vida são, mais que todos os outros, aqueles que a objectificam mais plenamente, isto é, os genitais. Schopenhauer chama-lhes mesmo o “foco da vontade”¹⁸.

Dado o facto de a reprodução constituir o fim último do indivíduo como vontade de vida, a afirmação desta no animal e no ser humano tem a sua expressão máxima no acto sexual:

Ainda que a vontade de vida se exteriorize, em primeiro lugar, como esforço de conservação do indivíduo, este é, todavia, apenas um degrau no esforço de conservação da espécie. Este último é tanto mais intenso quanto a vida da espécie ultrapassa a do indivíduo em duração, extensão e valor. Por isso, o instinto sexual é a mais perfeita exteriorização da vontade de vida; é a expressão mais visível do seu tipo. A origem do indivíduo a partir dele, bem como a sua primazia relativamente a todos os outros desejos do ser humano natural, estão em perfeita consonância com isso.¹⁹ (W II, 588-9)

Confirma-se o instinto sexual como a afirmação mais forte e decidida da vida também devido ao facto de ele ser, para o ser humano natural tal como para o animal, o fim último, o mais elevado objectivo da sua vida. A autoconservação é apenas o seu primeiro esforço. Assim que ele a tenha alcançado, procura somente a reprodução da espécie: ele não pode aspirar a mais como mero ser natural. De igual modo, a natureza, cuja natureza interna é a própria vontade de vida, impele com todas as suas forças o ser humano para a reprodução. Após a mesma, ela atingiu a sua finalidade através do indivíduo, e a destruição [*Untergang*] deste é-lhe completamente indiferente, porque

¹⁷ “Denn sie ist der Wunsch, welcher selbst das Wesen des Menschen ausmacht.” Cf. também ibidem, 588-9. Em W II, 654, Schopenhauer vai mais longe e diz que o acto sexual é a chave do enigma do mundo e que a sexualidade é o cerne do mundo como um todo.

¹⁸ Cf. W I, 390; W II, 588, 654.

¹⁹ “Der Wille zum Leben äußert sich zwar zunächst als Streben zur Erhaltung des Individuums; jedoch ist dies nur die Stufe zum Streben nach Erhaltung der Gattung, welches letztere in dem Grade heftiger seyn muß, als das Leben der Gattung, an Dauer, Ausdehnung und Werth, das des Individuums übertrifft. Daher ist der Geschlechtstrieb die vollkommenste Aeußerung des Willens zum Leben, sein am deutlichsten ausgedrückter Typus: und hiemit ist sowohl das Entstehn der Individuen aus ihm, als sein Primat über alle andern Wünsche des natürlichen Menschen in vollkommener Uebereinstimmung.”

ela, como vontade de vida, tem apenas interesse na espécie; o indivíduo não é nada para ela.²⁰ (W I, 389)

Fenómenos como o instinto sexual ou o empenho dos progenitores não-humanos na protecção das suas crias são manifestações de uma consciência difusa, de um sentimento, por parte do espécime, de que a sua verdadeira vida é aquela que está ligada à espécie²¹. Estes fenómenos revelam um determinado grau de uma intuição que penetra a individuação, uma *Durchschauung*²² do princípio de individuação, como diz Schopenhauer²³.

O sentimento que acompanha as actividades que ligam o indivíduo à espécie é o sentimento de o nosso ser não se esgotar na nossa individualidade; o sentimento de a nossa vida estar enraizada na da espécie e, por via desta, sermos parte da natureza no seu todo, da vontade de vida. Este sentimento é, no fundo, equivalente a um sentimento de imortalidade, que Schopenhauer considera acompanhar-nos mais ou menos implicitamente²⁴. O sentimento de imortalidade advém do facto de a vontade como coisa em si não estar sujeita ao tempo, à sucessão, que é meramente ideal. Como vontade, somos, portanto, imortais. Refira-se, no entanto, que esta forma de imortalidade não se estende aos indivíduos nem à consciência individual. Somos

²⁰ “Als die entschiedene, stärkste Bejahung des Lebens bestätigt sich der Geschlechtstrieb auch dadurch, daß er dem natürlichen Menschen, wie dem Thier, der letzte Zweck, das höchste Ziel seines Lebens ist. Selbsterhaltung ist sein erstes Streben, und sobald er für diese gesorgt hat, strebt er nur nach Fortpflanzung des Geschlechts: mehr kann er als bloß natürliches Wesen nicht anstreben. Auch die Natur, deren inneres Wesen der Wille zum Leben selbst ist, treibt mit aller ihrer Kraft den Menschen, wie das Thier, zur Fortpflanzung. Danach hat sie mit dem Individuum ihren Zweck erreicht und ist ganz gleichgültig gegen dessen Untergang, da ihr, als dem Willen zum Leben, nur an der Erhaltung der Gattung gelegen, das Individuum ihr nichts ist.”

²¹ Estes fenómenos são, aliás, semelhantes aos instintos criadores (*Kunsttriebe*) dos animais, ou seja, àquelas actividades que se desenrolam como se estivessem direccionadas para uma determinada finalidade, sendo, no entanto, totalmente desprovidas dela. Sobre o conceito de instinto criador cf. supra, cap. IV.

²² Não tendo sido possível encontrar um único termo para traduzir a expressão técnica de Schopenhauer *Durchschauung des principii individuationis*, optámos por vertê-lo perifrasticamente como “intuição que penetra o princípio de individuação”. O termo *Durchschauung* significa literalmente “ver através”, mas em Alemão tem ainda outros sentidos que também se encontram em jogo no emprego que Schopenhauer faz do termo, como o de compreender, perceber ou descobrir algo e, neste último caso, mais concretamente, o de descobrir as motivações ou planos escondidos de outrem. Assim, *Durchschauung des principii individuationis* tem o significado de uma intuição que “penetra” a individuação, isto é, de uma intuição de algo supra-individual, que não pressupõe o princípio de individuação, mas tem também ínsita a ideia de descoberta da individuação como uma ilusão, como algo que nos engana.

²³ Schopenhauer inclui o amor, que para ele tem sempre um fundamento sexual e é, portanto, *Geschlechtsliebe*, isto é, à letra, *amor sexual*, entre os fenómenos que podem ser derivados a partir da identidade metafísica de todos os fenómenos da vontade. Cf. W II, 691-2.

²⁴ Cf. W II, 552-3, 557; P II, 288, 302.

imortais como natureza, mas não como seres dotados de consciência e razão²⁵. Como é evidente, este sentimento de imortalidade não se encontra, a maior parte das vezes, traduzido numa consciência racional, isto é, em pensamentos. Podemos, no entanto, partir dele para perceber o que está em causa naquele sentido mais estrito de afirmação da vontade ou da vida que é feita “de modo consciente e reflectido”.

Quem afirma conscientemente a vontade compreende que, na medida em que é vontade de vida, a vida está sempre assegurada e, por isso, não tem porque temer a morte; compreende, portanto, a imortalidade que nos é própria como vontade²⁶:

Um ser humano que tivesse incorporado firmemente no seu temperamento [*Sinnesart*] as verdades expostas até aqui, sem, ao mesmo tempo, por experiência própria ou por uma intuição mais profunda, chegar ao ponto de reconhecer que o sofrimento constante é essencial à vida, mas que, pelo contrário, encontrasse satisfação nela, que se sentisse bem nela e desejasse, reflectindo serenamente, que o curso da sua vida, tal como ele o viveu até aqui, tivesse uma duração infinita ou se repetisse sempre de novo, e cuja vontade de viver [*Lebensmuth*] fosse tão grande que aceitasse voluntariamente e de bom grado, em oposição aos prazeres da vida, todo o sofrimento e dor; um tal ser humano encontrar-se-ia, "com membros robustos e vigorosos, sobre a Terra bem-firme e constante" e não teria nada a temer. Armado com o conhecimento que lhe atribuímos, olharia com indiferença para a morte a aproximar-se nas asas do tempo, vendo-a como uma falsa ilusão, um espectro impotente, que assusta os fracos, mas que não tem nenhum poder sobre aquele que sabe ser aquela vontade cuja objectivação ou reflexo é o mundo inteiro; para ele, por isso, a vida, e o presente, a verdadeira e única forma do fenómeno da vontade, permanecem sempre assegurados; ele não se pode assustar com nenhum passado ou futuro infinitos, nos quais não existisse, visto que os considera uma ilusão e trama de Maia; por isso, ele teria tão pouco de temer a morte, quanto o sol, a noite.²⁷ (W I, 334-5)

²⁵ Sobre a imortalidade da vontade cf. ainda W I, 213, 324ss., 332ss., 335, 383, 432-3; W II, 223, 306, 371, 538-9, 542ss., 550-1, 551, 555-6, 559-60, 564-5, 570-1, 574, 641, 689, 690-1; N, 142-3; P I, 90-91, 133; P II, 235, 286, 287-8, 288; HN I, 141-2.

²⁶ Sobre a possibilidade de afirmar consciente e reflectidamente a vontade e, desse modo, superar o medo da morte cf. Atwell, 1995: 179-80.

²⁷ "Ein Mensch, der die bisher vorgetragenen Wahrheiten seiner Sinnesart fest einverleibt hätte, nicht aber zugleich durch eigene Erfahrung, oder durch eine weitergehende Einsicht, dahin gekommen wäre, in allem Leben dauerndes Leiden als wesentlich zu erkennen; sondern der im Leben Befriedigung fände, dem vollkommen wohl darin wäre, und der, bei ruhiger Ueberlegung, seinen Lebenslauf, wie er ihn bisher erfahren, von endloser Dauer, oder von immer neuer Wiederkehr wünschte, und dessen Lebensmuth so groß wäre, daß er, gegen die Genüsse des Lebens, alle Beschwerde und Pein, der es unterworfen ist, willig und gern mit in den Kauf nähme; ein solcher stände, 'mit festen markigen Knochen auf der wohlgegründeten, dauernden Erde' und hätte nichts zu fürchten: gewaffnet mit der Erkenntniß, die wir

Schopenhauer refere as filosofias de Spinoza e Giordano Bruno (W I, 335) como exemplos do ponto de vista da "afirmação da vontade de vida". Poderíamos acrescentar que a filosofia de Nietzsche pretende ser um desenvolvimento deste ponto de vista.

Note-se que a afirmação consciente e reflectida da vontade de vida implica, de certo modo, uma superação do ponto de vista individual e uma identificação com a natureza como um todo, a natureza como vontade de vida. O que está em causa na afirmação da vontade neste sentido mais estrito é, portanto, como que uma reiteração da existência animal e humana guiada pelo sentimento de pertença à espécie. A vida que era até aí afirmada sem consciência, é agora afirmada conscientemente por aqueles que compreendem que a vida é essencial à vontade e, portanto, que são, como vontade, imortais.

Este ponto de vista pode ser considerado superior ao da mera afirmação natural da vontade, por, segundo Schopenhauer, envolver já um determinado grau de autoconhecimento. No entanto, embora a afirmação consciente da vontade implique a superação do medo da morte, ela não leva à alteração do carácter da natureza; pelo contrário, toda a natureza, com o conflito que lhe é inerente, é também afirmada. De facto, Schopenhauer indicia que a negação da vontade é um ponto de vista superior ao da afirmação, porque, de algum modo, advém de uma intuição mais profunda da natureza da vontade: o ponto de vista da afirmação da vontade não compreende ainda que o "sofrimento constante é essencial à vida".

VII.3 A moral como negação da vontade

Até agora caracterizámos a afirmação natural da vontade do ponto de vista da natureza como um todo. No entanto, na economia da natureza, apesar de os indivíduos contribuírem para a preservação da respectiva espécie e, portanto, da própria natureza, o que os move é, segundo Schopenhauer, o facto de cada indivíduo se tomar a si próprio

ihm beilegen, sähe er dem auf den Flügeln der Zeit heraneilenden Tode gleichgültig entgegen, ihn betrachtend als einen falschen Schein, ein ohnmächtiges Gespenst, Schwache zu schrecken, das aber keine Gewalt über den hat, der da weiß, daß ja er selbst jener Wille ist, dessen Objektivation oder Abbild die ganze Welt ist, dem daher das Leben allezeit gewiß bleibt und auch die Gegenwart, die eigentliche, alleinige Form der Erscheinung des Willens, den daher keine unendliche Vergangenheit oder Zukunft, in denen er nicht wäre, schrecken kann, da er diese als das eitle Blendwerk und Gewebe der Maja betrachtet, der daher so wenig den Tod zu fürchten hätte, wie die Sonne die Nacht."

como o centro do mundo (W I, 391). Isto é, a afirmação natural da vontade, tal como se manifesta nos seres humanos e animais, é caracterizada pelo egoísmo. Este é, o incentivo (*Triebfeder*) natural de todas as acções, que são “variações” do “tema” que é a vontade de vida:

Este egoísmo está intimamente relacionado, tanto no animal como no ser humano, com o seu cerne e natureza mais íntimos; eles são até idênticos. Por isso, todas as suas acções têm origem no egoísmo e é sempre a partir deste que se deve tentar explicar uma determinada acção; é nele também que está fundado o cálculo dos meios através dos quais se tenta dirigir o ser humano para um qualquer fim.²⁸ (E, 196)

Como afirmámos na introdução a este capítulo, a afirmação ou a negação da vontade exprimem um determinado grau de autoconhecimento e, tanto quer dizer, tratando-se do autoconhecimento da própria vontade, um determinado grau de conhecimento metafísico. Ora, o egoísmo natural radica, em primeiro lugar, no facto de a vontade se conhecer a si mesma segundo o princípio de individuação, ou seja, espalhada numa infinidade de indivíduos e, em segundo lugar, no facto de, do ponto de vista individual, todos os outros serem dados apenas como representações, o que leva a que a cada um identifique a vontade apenas consigo próprio. Por outras palavras, ser egoísta é, em última análise, identificar-se, como sujeito cognoscente, exclusivamente com a sua vontade individual e, portanto, com o corpo próprio e apenas com este:

Pois este egoísmo tem a sua existência e essência naquela oposição entre microcosmos e macrocosmos ou no facto de a objectivação da vontade ter o *princípio de individuação* como forma, e, por isso, a vontade aparecer a si mesma do mesmo modo em incontáveis indivíduos, isto é, inteira e completamente em cada um deles segundo ambos os lados (vontade e representação). Enquanto cada um é dado imediatamente a si mesmo como toda a vontade e todo o representante, todos os outros são-lhe dados, à partida, apenas

²⁸ “Dieser *Egoismus* ist, im Thiere, wie im Menschen, mit dem innersten Kern und Wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja, eigentlich identisch. Daher entspringen, in der Regel, alle seine Handlungen aus dem Egoismus, und aus diesem zunächst ist allemal die Erklärung einer gegebenen Handlung zu versuchen; wie denn auch auf denselben die Berechnung aller Mittel, dadurch man den Menschen nach irgend einem Ziele hinzulenken sucht, durchgängig gegründet ist.” Sobre os problemas levantados pela tese de que a vida orgânica é necessariamente egoísta cf. ainda Janaway, 1989: 279ss.

como suas representações; por isso, o seu ser e a sua conservação tem para si prioridade relativamente ao de todos os outros em conjunto.²⁹ (W I, 392)

Podemos dizer, mesmo, que o modo de conhecer segundo o princípio de individuação e o egoísmo são, de certo modo, a mesma coisa. O egoísmo corresponde, assim, à expressão prática de um determinado ponto de vista "metafísico", nomeadamente, o ponto de vista daqueles que identificam o seu próprio corpo ou vontade individual como coisa em si. Obviamente, os agentes não têm consciência explícita disso. Trata-se aqui, como dissemos acima, de um conhecimento, uma metafísica, que se expressa através da acção e não através de um saber abstracto³⁰.

A ideia de que o egoísmo é resultante de um determinado conhecimento metafísico - ainda que esse conhecimento seja, precisamente, desadequado - tem implicações relativamente à interpretação que temos vindo a elaborar do sistema de Schopenhauer como expressão da ideia de que o mundo é o autoconhecimento da vontade. De facto, poder-se-ia julgar que o autoconhecimento da vontade só se dá com a transição do ponto de vista individual para o ponto de vista universal. No entanto, como se pode ver, todo o conhecimento é de raiz um autoconhecimento da vontade: o ser humano comum, o egoísta, reconhece-se a si próprio como o único fenómeno da vontade e age em conformidade. Isto implica que o egoísmo seja já uma forma de autoconhecimento da vontade, ainda que desadequada. Apesar de só na percepção estética o sujeito começar a alcançar uma compreensão adequada de si, julgamos que

²⁹ "Denn dieser Egoismus hat seinen Bestand und Wesen in jenem Gegensatz des Mikrokosmos und Makrokosmos, oder darin, daß die Objektivation des Willens das *principium individuationis* zur Form hat und dadurch der Wille in unzähligen Individuen sich auf gleiche Weise erscheint und zwar in jedem derselben nach beiden Seiten (Wille und Vorstellung) ganz und vollständig. Während also jedes sich selber als der ganze Wille und das ganze Vorstellende unmittelbar gegeben ist, sind die übrigen ihm zunächst nur als seine Vorstellungen gegeben; daher geht ihm sein eigenes Wesen und dessen Erhaltung allen anderen zusammen vor."

³⁰ Segundo Young (1987: 112ss.), a tese de Schopenhauer relativamente ao egoísmo implica que o ponto de vista natural seja necessariamente idealista, até mesmo, solipsista. Não cremos, contudo, que seja essa a tese de Schopenhauer. O idealismo não corresponde, para Schopenhauer, a uma tese que seja natural; a sua compreensão vem acompanhada, como Young reconhece, de um sentimento de *achievement*. Young pensa que Schopenhauer está a atribuir uma tese idealista ao egoísmo natural, porque confunde o verdadeiro idealismo transcendental com o solipsismo, o qual, como vimos (cf. supra, II.1), Schopenhauer nunca defendeu. No que diz respeito à semelhança entre o egoísmo e o solipsismo, é necessário ter em conta que o egoísta não tem consciência racional da crença fundamental de que a sua acção é expressão. A forma de solipsismo do egoísta é prática e não teórica. Não se trata, portanto, de uma crença que o egoísta defenda e, portanto, não se trata de uma crença natural, motivo pelo qual faz sentido interpretar filosoficamente o egoísmo. Para além disso, é necessário observar ainda que a ideia de um agente que fosse puramente egoísta é uma mera abstracção. Os indivíduos, pelo menos, os humanos, nunca podem ser totalmente egoístas, ou seja, existe sempre um determinado grau, por pequeno que seja, de compreensão do outro como vontade.

mesmo o ponto de vista individual é já autoconhecimento da vontade, mas ainda desadequado; caso contrário, o egoísmo não corresponderia a uma forma de conhecimento. Quer dizer, no sistema de Schopenhauer, o autoconhecimento da vontade não tem o seu início com a percepção estética; ele está já em jogo no modo de conhecer do ser humano comum³¹.

No capítulo IV, vimos que, embora haja uma certa harmonia na natureza, esta concerne apenas a conservação das suas formas, das suas espécies. Desde logo, existe um conflito permanente entre os membros de diferentes espécies animais e entre os membros da mesma espécie, conflito este que Schopenhauer interpreta como um conflito interno da vontade consigo mesma. A identificação do egoísmo com um determinado modo de conhecer levanta um problema à tese metafísica de Schopenhauer: será que o carácter internamente conflituante da vontade depende exclusivamente do modo de ser (e conhecer) egoísta, ou este modo de ser é apenas uma expressão daquele carácter? Se o conflito interno da vontade é o correlato de um modo de conhecer, nomeadamente o modo de conhecer individual, não há nenhuma razão para descrever a coisa em si como dotada de um conflito interno. Neste caso, aquilo que se encontra em conflito interno é já a coisa em si-no-fenómeno, a vontade tal como aparece. Esta resolução do problema confirma que a vontade não deve ser identificada como uma realidade transcendente ao fenómeno. Mais abaixo vamos retomar este problema e ver que o conflito interno não pode ser atribuído à coisa em si em sentido absoluto, mas apenas à afirmação da vontade como seu fenómeno.

A afirmação da vontade por via da satisfação do instinto sexual estende-se já para lá dos limites da vida individual. No entanto, esta afirmação não vai ao ponto de negar a vontade dos outros indivíduos. A reprodução, tal como a mera conservação do corpo próprio, não tem uma carga moral necessariamente negativa. Por causa do egoísmo ilimitado que a caracteriza, a afirmação da vontade tende, no entanto, a extravasar aqueles limites e a usar outros indivíduos, ou melhor, a vontade deles, por via do seu corpo, para satisfazer a vontade própria. A afirmação da vontade estendida até ao corpo do outro, portanto, a negação da vontade do outro, é, segundo Schopenhauer, a essência do fenómeno da injustiça (*das Unrecht*). Já o seu contrário, o fenómeno da justiça (*das Recht*) é, segundo Schopenhauer, uma mera negação do fenómeno positivo

³¹ Segundo Malter (1985: 48-9), o facto de a vontade sempre já se conhecer a si mesma é a condição de possibilidade de ela se representar segundo o princípio da razão suficiente. Não iríamos, no entanto, tão longe como Malter, ao ponto de afirmar que o conhecimento segundo o princípio da razão suficiente já pressupõe o conhecimento das ideias platónicas.

que é a injustiça. São justas todas as acções que *não* extravasam a afirmação do corpo próprio (W I, 400)³².

Schopenhauer pressupõe, portanto, um estado de natureza do ser humano que precede a criação do Estado de Direito. Com efeito, Schopenhauer considera que há um direito natural, isto é, noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, independentemente da instauração da lei positiva (W I, 402). Ele vê na consciência moral (*Gewissen*) e também no sofrimento moral da vítima de injustiça, que distingue do sofrimento associado ao acto propriamente dito, precisamente a confirmação de que o ser humano tem a capacidade natural de distinguir o justo do injusto³³.

Segundo Schopenhauer, o Estado teria origem num acordo, ainda que implícito, entre os membros de uma comunidade. O acordo que funda o Estado é motivado pela compreensão de que, no estado de natureza, cada um é potencialmente uma vítima de injustiça. Mesmo que, num dado momento, um indivíduo beneficie com a injustiça que causa, ele pode vir a ser, em abstracto, uma vítima dela. O Estado é, portanto, um produto do conjunto dos egoísmos individuais que o precedem (W I, 408)³⁴. A lei tem uma função meramente preventiva relativamente aos eventuais actos de injustiça, mas não promove a justiça ou a moralidade (W I, 407-8). De acordo com Schopenhauer, ainda que do ponto de vista fáctico, como resultado da existência do Estado, houvesse uma situação em que a justiça dominasse o mundo, isso não teria nenhum significado do ponto de vista moral. Do ponto de vista moral, o que conta é aquilo pelo qual as acções são realizadas, isto é, o seu incentivo (*Triebfeder*). Se a justiça é praticada por mor de mim mesmo – tal como Schopenhauer crê acontecer nas acções praticadas unicamente em virtude da lei – ela não tem nenhum valor moral.

Este é um dos pontos fundamentais que resultam da concepção “naturalista” que Schopenhauer tem do ser humano como “vontade de vida”: resulta do facto de a essência do ser humano preexistir à formação do Estado que este também não está em condições de a reformar. Por outras palavras, do mesmo modo que o carácter se pode manifestar de modo diferente em diferentes circunstâncias, mas é, em si mesmo, inato e

³² É possível que a nossa tradução de *das Recht* e *das Unrecht* por “justo” e “injusto”, respectivamente, induza o leitor em erro. De facto, não é possível fazer uma tradução que dê totalmente conta do campo semântico dos substantivos *das Recht* e *das Unrecht*, bem como dos adjectivos e advérbios associados *recht* e *unrecht*. Na verdade, o que Schopenhauer entende por esses termos poderia ser também traduzido simplesmente por “aquilo que é moral” (*das Recht*) e “aquilo que é imoral” (*das Unrecht*). Sobre o justo (*das Recht*) e o injusto (*das Unrecht*) cf. W I, 394ss., 400, 428-9; E, 216ss., 222ss.; P II, 257. Sobre a justiça (*die Gerechtigkeit*) cf. W I, 437-9; W II, 695, 697; E, 187, 199, 203, 212ss.

³³ W I, 394-5, 402-3.

³⁴ Sobre o estado cf. ainda W I, 404ss.; W II, 663; E, 194, 198, 217, 218-9; P II, 258, 266s.

imutável, a cultura só pode mudar o modo como a natureza se manifesta, mas não a própria essência da natureza. O carácter do ser humano permanece intocado pela cultura e, tanto quer dizer, pela história e pela política³⁵.

O facto de o fenómeno da justiça ser entendido por Schopenhauer como independente da lei e do Estado não significa que possamos caracterizar a moral como "natural", se se entender "natureza" como "vontade de vida". Apesar do carácter negativo do conceito de justo, a justiça (*Gerechtigkeit*) não corresponde apenas a um egoísmo limitado ao corpo próprio, desde logo porque, como dissemos, a tendência natural do egoísmo é levar o ser humano a estender a afirmação da vontade para lá dos limites da afirmação do corpo próprio. Assim, é necessário que outro incentivo (*Triebfeder*³⁶), que não o egoísmo, intervenha e limite o ser humano à afirmação do seu próprio corpo. Por outras palavras, a manutenção da afirmação da vontade nos limites do corpo próprio revela já um determinado grau de *negação* da vontade³⁷.

A negação da vontade em causa na justiça tem um significado metafísico. O que põe um travão à afirmação desmedida da vontade individual é um determinado grau de conhecimento intuitivo da identidade metafísica da vontade. Os actos de justiça são, de acordo com Schopenhauer, expressão de uma intuição que penetra (*Durchschauung*) o princípio de individuação, isto é, expressão, precisamente, de um sentimento de identidade metafísica com o outro:

Vemos agora que, para o justo, o *principium individuationis* não é mais, como para o ser humano moralmente mau [*Bösen*], uma parede divisória absoluta; que ele não afirma, como este, apenas o seu próprio fenómeno da vontade e nega todos os outros; que, para ele, os outros não são meras máscaras, cujo ser é completamente diferente do seu; pelo contrário, ele mostra, através da sua conduta, reconhecer-se a si mesmo no

³⁵ Talvez por isso, Nietzsche, para quem Schopenhauer representara a figura do “educador” filosófico, critique a falta de sentido histórico dos filósofos. Na sua obra, *Para a genealogia da moral*, em particular no seu segundo ensaio, Nietzsche tenta mostrar como a própria razão, que Schopenhauer vê como preexistente ao estado, e a consciência moral, dependem já de mecanismos culturais que pressupõem relações de poder. Sobre a concepção schopenhauriana de história cf. W I, 272, 288ss.; W II, cap. 38, pp. 503ss.

³⁶ O termo *Triebfeder* significa em português, tal como *Motiv*, “motivo”. Usamos a “incentivo” para o traduzir, pois “motivo” foi reservado para traduzir o alemão *Motiv*, que, como vimos, é um conceito fundamental do pensamento de Schopenhauer. Aliás, o filósofo não usa os dois termos como equivalentes. *Triebfeder* é usado naqueles contextos em que o que está em causa não é propriamente um motivo entre outros, mas um determinado tipo de motivo fundamental, um motivo que subsume todos os outros. Assim, o egoísmo como *Triebfeder* pode ser concretizado nos mais variados motivos, como sejam todos os tipos de prazer, o dinheiro, a honra, etc.

³⁷ Se eu me mantivesse no interior da esfera de afirmação do meu corpo, o egoísmo seria moralmente neutro, como defende Atwell (1990, 95). No entanto, o egoísmo leva-me precisamente a transcender a afirmação da vontade do meu corpo e a negar a vontade do corpo dos outros.

fenómeno alheio que lhe é dado meramente como representação; que, portanto, se reencontra a si mesmo nesta num determinado grau, nomeadamente, o de não-cometer-injustiça, de não-lesar. Ele intui através do *principium individuationis*, do véu de Maya, precisamente neste grau: nessa medida, o ser exterior é, para ele, equivalente a si próprio: ele não o lesa.³⁸ (W I, 437-8)

A expressão da intuição que penetra o princípio de individuação nos actos de justiça é, ainda, negativa, pois os actos de justiça visam, por natureza, restabelecer o equilíbrio entre os vários indivíduos, isto é, entre as diferentes esferas de afirmação da vontade, de modo que nenhuma delas seja infringida por outra. A intuição que penetra o princípio de individuação é susceptível, no entanto, de ter um grau ainda superior ao que se verifica na justiça e exprimir-se em acções que têm um carácter verdadeiramente positivo, isto é, acções que não se limitem apenas a não infringir a esfera de afirmação da vontade do outro ou a restabelecer o equilíbrio entre as várias esferas de afirmação. Este grau superior da intuição que penetra o princípio de individuação expressa-se, de acordo com Schopenhauer, no altruísmo (*Menschenliebe*). A finalidade das acções altruístas não é apenas evitar que o outro seja vítima de injustiça, tal como sucede nas acções ditas justas, mas antes mitigar positivamente o sofrimento de outrem.

É preciso insistir no facto de que o reconhecimento do outro de que aqui se trata, e no qual se baseiam a justiça e o altruísmo, não tem um carácter racional. Não é o pensamento abstracto de que o outro é um eu tal como eu próprio que me leva a não infringir o domínio da sua vontade ou a agir por mor dele. Segundo Schopenhauer, a justiça e o altruísmo são, antes, fundados na intuição imediata de que o outro sou eu próprio outra vez, o que por sua vez, só é possível, segundo Schopenhauer, penetrando intuitivamente o princípio de individuação, isto é, deixando de fazer uma distinção entre si próprio e os outros.

Não que a razão não desempenhe papel nenhum no sentimento no qual a acção moral se baseia. Segundo Schopenhauer, para precaver o facto de nem sempre ser possível ter uma intuição da identidade entre mim e o outro, é útil estabelecer máximas,

³⁸ “Wir sehen nun, daß einem solchen Gerechten, schon nicht mehr, wie dem Bösen, das *principium individuationis* eine absolute Scheidewand ist, daß er nicht, wie jener, nur seine eigene Willenserscheinung bejaht und alle anderen verneint, daß ihm Andere nicht bloße Larven sind, deren Wesen von dem seinigen ganz verschieden ist; sondern durch seine Handlungsweise zeigt er an, daß er sein eigenes Wesen, nämlich den Willen zum Leben als Ding an sich, auch in der fremden, ihm bloß als Vorstellung gegebenen Erscheinung wiedererkennt, also sich selbst in jener wiederfindet, bis auf einen gewissen Grad, nämlich den des Nicht-Unrechthuns, d.h. Nichtverletzens. In eben diesem Grade nun durchschaut er das *principium individuationis*, den Schleier der Maja: er setzt sofern das Wesen außer sich dem eigenen gleich: er verletzt es nicht.”

de modo a não estar à mercê do capricho do instante. No entanto, tudo o que confere valor a estas máximas é a possibilidade de me reconduzirem à intuição que lhes serviu de base³⁹. Quem age moralmente pode mesmo não compreender a sua própria acção e até racionalizá-la como o resultado de determinados dogmas, quando, na verdade, a sua origem é precisamente a identificação com o outro. Inversamente, quem, como o filósofo, compreende a verdadeira essência da acção moral não tem necessariamente de ser um agente moral; a sua compreensão é abstracta, e não há nada que assegure que ela se torne uma compreensão concreta, isto é, que ele aja moralmente (W I, 434-5):

A genuína bondade de sentimentos, a virtude não-egoísta e a pura nobreza de carácter não são, portanto, baseadas no conhecimento abstracto, mas, ainda assim, num conhecimento: um conhecimento imediato e intuitivo que não pode ser nem refutado, nem inculcado pelo raciocínio, um conhecimento que, precisamente por não ser abstracto, também não se pode comunicar, do qual cada um tem de ter a evidência por si mesmo, e que, por isso, não se pode expressar de modo próprio e adequado por palavras, mas somente por actos, na acção, no curso da vida do ser humano.⁴⁰ (W I, 437)

Note-se, no entanto, que o conhecimento intuitivo e imediato da identidade de si próprio com o outro, que se expressa unicamente no modo de agir humano, corresponde, de certo modo, à metafísica de Schopenhauer posta em prática⁴¹. Assim como o egoísta tem a sua metafísica prática, segundo a qual a individuação é absolutamente real, e se identifica como único fenómeno da vontade, a acção do ser humano justo e, por maioria de razão, do ser humano altruísta, está baseada na intuição da identidade entre todas as coisas e, neste caso particular, a identidade entre os seres susceptíveis de sofrimento, homens e animais⁴².

³⁹ Sobre o papel que a razão desempenha na acção moral cf. W I, 69, 435; E, 214-6, 246.

⁴⁰ “Die ächte Güte der Gesinnung, die uneigennützigte Tugend und der reine Edelmuth gehn also nicht von abstrakter Erkenntniß aus, aber doch von Erkenntniß: nämlich von einer unmittelbaren und intuitiven, die nicht wegzuräsonniren und nicht anzuräsonniren ist, von einer Erkenntniß, die eben weil sie nicht abstrakt ist, sich auch nicht mittheilen läßt, sondern Jedem selbst aufgehn muß, die daher ihren eigentlichen adäquaten Ausdruck nicht in Worten findet, sondern ganz allein in Thaten, im Handeln, im Lebenslauf des Menschen.”

⁴¹ W II, 690: “Hingegen ist gerecht, edel, menschenfreundlich seyn, nichts Anderes, als meine Metaphysik in Handlungen übersetzen.”

⁴² Segundo Atwell (1990: 116), todo o agente tem de ter uma “behavioral metaphysics”: “in that everyone, in virtue of his or her behavior and moral character is (say) logically committed to some theory of ultimate reality”.

A ideia de que a acção humana é expressão de uma determinada metafísica lança uma nova luz sobre a parte teórica da metafísica de Schopenhauer. Pode-se ler até a análise dos modos de agir justo e altruísta como uma corroboração empírica do argumento meramente abstracto do livro II. Isto é, somente a existência dos modos de ser justo e altruísta demonstra a realidade daquilo que, segundo o argumento analógico, é uma mera possibilidade. Assim, em lugar de o argumento analógico constituir uma extensão do conhecimento de que o senso comum dispõe sob a forma de sentimento, o conhecimento de que o corpo próprio é real, ele limita-se a repetir aquilo que já está dado em determinados modos de existência que transcendem o egoísmo⁴³.

Veja-se este passo onde Schopenhauer afirma que a sua filosofia não contém nada que não esteja já presente na consciência comum:

Intuitivamente ou *in concreto*, qualquer um está consciente de todas as verdades filosóficas; porém, a tarefa da filosofia é trazê-las a um saber abstracto, à reflexão, ela não deve nem pode fazer mais nada.⁴⁴ (W I, 452)

Não se deve entender esta afirmação de Schopenhauer como se todos os seres humanos fossem, no fundo, altruístas, e estivessem, por isso, conscientes, ainda que de forma não conceptual, da sua identidade com os outros. Ela significa, antes, que todos os homens são capazes de sentir, até certo ponto, a identidade metafísica entre todos os seres. Nos seres humanos mais egoístas este sentimento manifesta-se sob a forma de má consciência. Esta pode, segundo Schopenhauer, ser dividida em duas componentes (W I, 431ss.). Por um lado, a má consciência anuncia a quem praticou o acto de injustiça a identidade metafísica de todos os seres e, portanto, ela diz, ainda que de forma obscura, que aquele que foi vítima de injustiça é, do ponto de vista metafísico, o mesmo que cometeu a injustiça. Por outro lado, a má consciência indica ao indivíduo o grau de veemência com que ele afirma a vontade, isto é, o grau do seu egoísmo ou maldade. Segundo Schopenhauer, estas duas componentes do conteúdo da má consciência têm o mesmo significado. O grau de afirmação da vontade equivale, no fundo, ao grau de

⁴³ Segundo Kamata (1988: 282ss.), o argumento analógico tem como fundamento a experiência de identidade entre vontade e representação que é apresentada no terceiro e quarto livro de *O mundo como vontade e representação*. Para Koblér (2006a: 359), o argumento do livro II é ainda insuficiente precisamente porque é abstracto.

⁴⁴ “Intuitiv nämlich, oder in concreto, ist sich eigentlich jeder Mensch aller philosophischen Wahrheiten bewußt: sie aber in sein abstraktes Wissen, in die Reflexion zu bringen, ist das Geschäft des Philosophen, der weiter nichts soll, noch kann.”

individação, ao grau em que o indivíduo afirma a sua realidade absoluta como indivíduo.

Schopenhauer faz precisamente apelo à boa consciência⁴⁵ que sucede aos actos de justiça e altruísmo como indicação do seu carácter autêntico. Em conformidade com isto, a boa consciência é interpretada por Schopenhauer como confirmação de que o acto altruísta advém do reconhecimento de si mesmo nos outros (W I, 441). Aliás, segundo Schopenhauer, enquanto a existência do egoísta é marcada pelo sofrimento decorrente da excessiva preocupação por si mesmo, da concentração do interesse em si próprio, o ser humano altruísta caracteriza-se pela alegria de quem vê o seu mundo expandir-se para lá das fronteiras de si próprio (W I, 441-2)⁴⁶. O egoísta está rodeado de estranhos, enquanto o ser humano altruísta se vê constantemente a si próprio nos outros.

A alegria e boa consciência sentidas pelo ser humano altruísta são análogas ao sentimento que vimos caracterizar a percepção estética: a libertação da individuação, pela qual se entende aqui libertação da preocupação consigo próprio como indivíduo, é fonte de prazer. O altruísmo é, tal como a percepção estética, uma forma de salvação (*Erlösung*). Só que, enquanto na percepção estética o sujeito mergulha na pura contemplação, e a vontade individual é esquecida, o altruísmo, por seu turno, caracteriza-se pelo facto de a vontade individual se identificar com as outras, identificação que é mediada pela intuição que penetra (*Durchschauung*) o princípio de individuação.

Apesar da alegria que é própria da vida dedicada aos outros, Schopenhauer sustenta que só o sofrimento alheio, e não o bem-estar, é susceptível de suscitar altruísmo. Esta ideia exprime-se, na primeira edição de *O mundo como vontade e representação*, na tese de que todo o altruísmo é compaixão (*Mitleid*) (W I, 443-4)⁴⁷.

A noção de compaixão adquirirá maior relevância nas obras posteriores, em particular em *Sobre o fundamento da moral*. Como o próprio nome indica,

⁴⁵ Sobre a boa consciência cf. W I, 441-2; E, 227.

⁴⁶ A ideia de que o mundo do ser humano altruísta é, num certo sentido, diferente do do egoísta e de que o mundo pode “encolher” ou “expandir-se”, em conformidade com o que se é, pode ter estado na origem do seguinte pensamento de Wittgenstein: “Wenn das gute oder böse Wollen die Welt ändert, so kann es nur die Grenzen der Welt ändern, nicht die Tatsachen; nicht das, was durch die Sprache ausgedrückt werden kann. / Kurz, die Welt muß dann dadurch überhaupt eine andere werden. Sie muß sozusagen als Ganzes abnehmen oder zunehmen. / Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen” (TLP 6.43)

⁴⁷ A mesma ideia aparece em E, 210-1. Refira-se que, neste ponto, não compreendes por que razão Malter (1991: 389ss.) fala da compaixão, no quadro de *O mundo como vontade e representação I*, como se fosse um nível de negação da vontade diferente e superior à justiça e ao altruísmo. Na verdade, a compaixão é a própria essência das acções justas e altruístas, como vamos ver no que se segue.

Schopenhauer confronta-se nesta obra com o problema da fundamentação da moral. Schopenhauer entende que a moralidade tem uma essência que é independente das diferentes épocas e povos. Todas as acções ditas morais podem ser expressas em abstracto pelo princípio: “não leses ninguém; antes ajuda todos, o mais que possas”⁴⁸ (E, 212). A primeira parte do princípio, “não leses ninguém”, diz respeito à virtude da justiça, e a sua segunda parte, “ajuda todos o mais que possas” (E, 212), à virtude do altruísmo. O problema da fundamentação da moral não se traduz na enunciação deste princípio, uma vez que, segundo o filósofo, qualquer ser humano como tal está apto a reconhecê-lo como expressão do carácter moral das acções. Para além disso, Schopenhauer não entende a tarefa filosófica de fundamentação da moral como uma dedução lógica do princípio da moral a partir de uma qualquer premissa. A fundamentação da moral tem de corresponder, antes, à demonstração empírica da existência de um incentivo (*Triebfeder*) que possa mover os seres humanos a agir moralmente, quer dizer, a levar a cabo acções que correspondam à concretização da primeira (acções justas) e segunda (acções altruístas) partes do princípio⁴⁹.

Segundo Schopenhauer, há três incentivos (*Triebfeder*) últimos da acção humana: o bem do próprio, isto é, o egoísmo; o mal do outro, isto é, a maldade (*Bosheit*); por fim, o bem alheio, isto é, o altruísmo⁵⁰. A própria ideia de moralidade, tal como está expressa no princípio da moral estabelecido por Schopenhauer, exclui, desde logo, que as acções morais possam ser egoístas⁵¹ e, por maioria de razão, maldosas (*böse*)⁵². Apesar da crítica feroz a Kant, Schopenhauer concorda com ele no fundamental: que as acções que têm valor moral são acções não-egoístas. A diferença é que Kant pensa que as acções não-egoístas são unicamente as que são levadas a cabo no

⁴⁸ Schopenhauer emprega a fórmula latina: “neminem laede; imo omnes, quanto potes, juva”.

⁴⁹ Sobre a ideia de a fundamentação empírica da moral cf. E, IX-X, 130, 136, 143, 186, 195, 201.

⁵⁰ Sobre a ideia dos três *Triebfeder* da acção humana cf. E, XVI, 150, 201, 209-10, 227-8, 252-3. Na nota de rodapé em W II, 697, Schopenhauer defende que existe ainda um quarto incentivo que é a procura do mal próprio, a que corresponderá a prática do ascetismo, como vamos ver.

⁵¹ Apesar disso, alguns comentadores como Jacquette (2005) insistem frequentemente em aplicar a Schopenhauer expressões próprias de uma ética dos deveres. Assim, a propósito da discussão do mal moral (*moral wrong*), Jacquette escreve: “It is the positive doing of something that we ought not to do” (2005: 183). Sobre a crítica de Schopenhauer à ética do dever, em particular, a ética kantiana cf. ainda Atwell, 1990: 72ss., Jacquette, 2005: 203ss.. Sobre Schopenhauer como defensor de uma ética das virtudes cf. Atwell, 1990: 7.

⁵² A origem da injustiça é quase sempre o egoísmo, com excepção daqueles casos em que o sofrimento alheio é procurado por si mesmo, como fim em si, em alguns casos mesmo em detrimento do interesse próprio. Neste último caso não se trata de egoísmo, mas de maldade (*Bosheit*). Sobre a maldade cf. W I, 377, 393, 429-30; E, 158, 199-201, 204; P II, 228-9. Visto que a explicação do fenómeno da maldade tem um carácter mais psicológico do que metafísico e é, aliás, também difícil de conciliar com a ideia de que o ser humano é naturalmente egoísta, não nos ocuparemos com ele aqui. Para uma tentativa de explicação da crueldade (maldade) como um egoísmo extremo cf. Atwell, 1990: 101ss..

estrito cumprimento do dever moral, isto é, que resultam do respeito pelo imperativo categórico, ao passo que para Schopenhauer todas as acções realizadas em função do dever são, em última análise, egoístas. O único incentivo que pode estar na base das acções não-egoístas é, segundo, Schopenhauer, precisamente, a compaixão (E, 205-9). Em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer vai, portanto, mais longe do que em *O mundo como vontade e representação I* e defende que a compaixão é o fundamento tanto da justiça como do altruísmo.

A tese de que o carácter humano é susceptível a três incentivos, o egoísmo, a maldade e a compaixão, é problemática se tivermos em conta a ideia, apresentada em *O mundo como vontade e representação I*, de que a acção justa e, ainda mais, a acção altruísta são fruto da negação da vontade. Esta última ideia pressupõe precisamente que a vontade humana, ou seja, o *carácter* humano, é naturalmente egoísta, e que é necessário que a vontade seja negada, o que acontece por intermédio do conhecimento, da intuição que penetra o princípio de individuação, para que haja uma acção com valor moral. Em *Sobre o fundamento da moral* e textos subsequentes, o problema adensa-se ainda mais por Schopenhauer referir a existência de uma diferença moral entre os caracteres⁵³. Os três incentivos são descritos como ingredientes que constituem cada um dos caracteres humanos, sendo que não há nenhum que esteja desprovido de um deles, ainda que num grau mínimo⁵⁴. Como consequência desta tese relativa à natureza intrinsecamente moral do carácter humano, as virtudes e os vícios são considerados inatos⁵⁵. Ora, isso parece contradizer a tese de que a vontade é necessariamente egoísta e maligna e de que só o conhecimento a pode redimir.

Como conciliar então estas duas tendências diferentes de interpretação do fenómeno moral, uma atribuindo a moralidade à vontade, a outra salientando o carácter “epistémico”⁵⁶ do fenómeno? O que está em causa é, em última análise, saber se a negação da vontade tem origem no conhecimento ou na própria vontade, isto é, se o carácter pode ser, ele mesmo, moral, ou se, pelo contrário, ele é necessariamente imoral.

⁵³ Sobre a diferença moral dos caracteres Cf. W I, 348, 349-50, 428-9, 470; E, 54, 164, 194-5, 201, 203, 249-50, 254, 265-266, 272; W II, 687-8; P II, 244, 324. Esta ideia já se encontra em *O mundo como vontade e representação*, em passos que foram escritos aquando da sua primeira edição (W I, 348, 349-50 e 470), mas ganha mais peso nos textos posteriores.

⁵⁴ E, 201: “Ganz ohne etwas von allen dreien ist kein Mensch.”

⁵⁵ W I, 624-5; E, 53, 249.

⁵⁶ Usa-se o termo “epistémico” por referência ao conhecimento (*Erkenntnis*) envolvido na acção moral, se bem que, como já explicámos, o fenómeno não é “epistémico” no sentido que damos habitualmente a esta palavra, isto é, não se trata de um conhecimento racional de que se tenha consciência explícita.

Poder-se-ia argumentar que a compaixão é o incentivo (*Triebfeder*) natural da acção moral somente quando esta é considerada do ponto de vista empírico. Em *O fundamento da moral*, Schopenhauer salienta precisamente que a fundamentação da moral a ser empreendida nessa obra tem um carácter inteiramente empírico, chamando, simultaneamente, a atenção para a sua insuficiência. Segundo o filósofo, embora constituindo o fundamento da moral, o fenómeno da compaixão, é, por si mesmo, misterioso, enigmático, até miraculoso (E, 198) e necessita, por isso, de uma explicação metafísica⁵⁷. No final do ensaio, Schopenhauer acaba por apresentar o conhecimento do carácter ilusório da individuação e, por conseguinte, a identidade metafísica entre todos os seres⁵⁸ como o fundamento da compaixão, o que é essencialmente a mesma ideia que tinha apresentado em *O mundo como vontade e representação I*. Daqui pode-se concluir que Schopenhauer não muda de posição a respeito da componente “epistémica” da acção moral. Mesmo em *O fundamento da moral* a compaixão é mediada pelo conhecimento:

Todavia, visto que não estou *na pele* do outro, só por intermédio do conhecimento que tenho dele, isto é, da representação dele na minha cabeça, me posso identificar com ele ao ponto de o meu acto declarar a supressão daquela diferença⁵⁹. (E, 208)

Para além disso, nos textos posteriores à primeira edição de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer mantém que a moral é anti-natural e que não pode ser explicada do ponto de vista fenoménico:

A natureza conhece somente aquilo que é físico e não o que é moral: existe mesmo entre ela e a moral um indiscutível antagonismo.⁶⁰ (W II, 447-8)

⁵⁷ Segundo Atwell, do ponto de vista objectivo-científico todas as acções têm de ser consideradas egoístas. Por isso, conclui Atwell, a acção moral não pode ter um carácter natural (1990: 98), e a compaixão requer uma explicação metafísica e não psicológica ou naturalista (1990: 100).

⁵⁸ Segundo Schopenhauer, em *O mundo como vontade e representação I*, o método de tratamento da ética é sintético, isto é, parte da exposição da metafísica para a moral, ao passo que *Sobre o fundamento da moral* procede analiticamente, apresentando o princípio da moral e o seu fundamento sem pressupor a metafísica, sendo esta só abordada, de modo muito resumido, no fim do ensaio, no capítulo “Zur metaphysischen Auslegung des ethischen Urphänomens”. Sobre a diferente entre o método analítico e sintético de exposição da moral cf. E, V, XIV, 263.

⁵⁹ “Da ich nun aber doch nicht *in der Haut* des Andern stecke, so kann allein vermittelt der *Erkenntniß*, die ich von ihm habe, d. h. der Vorstellung von ihm in meinem Kopf, ich mich so weit mit ihm identifizieren, daß meine That jenen Unterschied als aufgehoben ankündigt.”

⁶⁰ “Die Natur kennt nämlich nur das Physische, nicht das Moralische: sogar ist zwischen ihr und der Moral entschiedener Antagonismus.” Cf. ainda E, 198; W II, 240-1, 647-8; P II: 233, 241-2.

Quando fala de um antagonismo entre aquilo que é físico e aquilo que é moral, Schopenhauer quer pôr em evidência que a vontade, isto é, a natureza, é necessariamente egoísta, sugerindo assim que ela não tem qualquer tendência moral⁶¹:

Ver o carácter imoral da vontade como uma imperfeição dela constituiria um ponto de vista completamente falso; a moralidade tem, antes, uma fonte que está já para além da natureza e, por isso, contradiz os pronunciamentos desta. Por essa razão, a moralidade contraria abertamente a vontade natural, uma vez que esta é, em si, puramente egoísta; a perseguição do caminho da moralidade conduz mesmo à sua supressão [da vontade natural].⁶² (W II, 240-1)

Ao contrário do que sucede na percepção estética, Schopenhauer não considera que a compaixão seja um produto da inteligência. Ainda que seja necessária uma intuição que penetre o princípio de individuação para suscitar compaixão no indivíduo, isto é, para ele se identificar com outrem, essa intuição não requer um desenvolvimento extremo da inteligência como sucede com o génio:

No conhecimento imediato e *intuitivo* da identidade metafísica de todos os seres tem origem (...) toda a virtude genuína. Ela não é, no entanto, por esse motivo, resultante de uma particular superioridade do intelecto; pelo contrário, mesmo o [intelecto] mais fraco é suficiente para penetrar intuitivamente o *principium individuationis* [*das principium individuationis zu durchschauen*], uma vez que é disso que se trata. Em conformidade, pode-se encontrar o carácter mais excelente reunido até com o mais fraco dos intelectos e, para além disso, a nossa compaixão, quando suscitada, não é acompanhada de nenhum esforço por parte do nosso intelecto.⁶³ (W I, 690)

⁶¹ Imediatamente a seguir à frase que acabámos de citar, Schopenhauer diz “Erhaltung des Individui, besonders aber der Species, in möglichster Vollkommenheit” é o objecto último (alleiniger Zweck) da natureza.

⁶² “Das Unmoralische im Willen als eine Unvollkommenheit desselben anzusehn, wäre ein grundfalscher Gesichtspunkt: vielmehr hat die Moralität eine Quelle, welche eigentlich schon über die Natur hinaus liegt, daher sie mit den Aussagen derselben in Widerspruch steht. Darum eben tritt sie dem natürlichen Willen, als welcher an sich schlechthin egoistisch ist, geradezu entgegen, ja, die Fortsetzung ihres Weges führt zur Aufhebung derselben.”

⁶³ “Aus der unmittelbaren und *intuitiven* Erkenntniß der metaphysischen Identität aller Wesen geht (...) alle ächte Tugend hervor. Sie ist aber deswegen nicht die Folge einer besonderen Ueberlegenheit des Intellekts; vielmehr ist selbst der schwächste hinreichend, das principium individuationis zu durchschauen, als worauf es dabei ankommt. Demgemäß kann man den vortrefflichsten charakter sogar bei einem schwachen Verstande finden, und ist ferner die Erregung unsers Mitleids von keiner Anstrengung unsers Intellekts begleitet.”

No seguimento deste passo, Schopenhauer tenta conciliar as ideias de que a origem da virtude se encontra no conhecimento e, ao mesmo tempo, que a vontade é responsável pela ausência desse conhecimento:

Parece, antes, que a intuição que penetra o *principium individuationis* teria de estar presente em qualquer um, se a sua *vontade* não se lhe opusesse, pois esta, através da sua influência directa, escondida e despótica sobre o intelecto, não a deixa, a maior parte das vezes, emergir; por conseguinte, toda a culpa recai, em última análise, sobre a vontade, o que é conforme ao problema⁶⁴. (W II, 690)

Se é sobre a vontade que recai a “culpa” da sua afirmação egoísta, tem de se concluir que é também a vontade que é responsável pela sua própria negação. Mas, se a vontade se pode negar livremente, como é possível que a natureza seja necessariamente imoral? O seu carácter imoral está associado à sua afirmação. Por esse motivo, a natureza só seria imoral se fosse necessariamente afirmativa.

Visto que a natureza é a própria “afirmação da vontade”, esta só pode ser “culpada” se por vontade não se entender o mesmo que natureza. Ora, o termo “vontade” encerra ambiguidades. Se se entender a vontade como coisa em si, isto é, a entidade que se pode manifestar quer na sua afirmação, quer na sua negação, ela é também a responsável última pela sua moralidade ou imoralidade e, portanto, não se lhe pode atribuir um estatuto imoral; mas, se se entender por vontade apenas o fenómeno da sua afirmação, e é apenas isto que significa natureza, a moralidade tem de ser entendida como um acontecimento anti-natural e transcendente à vontade⁶⁵.

Retomaremos esta distinção no final do presente capítulo, quando tratarmos da relação entre a negação da vontade e o problema da coisa em si.

⁶⁴ “Es scheint vielmehr, daß die erforderte Durchschauung des principium individuationis in Jedem vorhanden seyn würde, wenn nicht sein *Wille* sich ihr widersetzte, als welcher, vermöge seines unmittelbaren, geheimen und despotischen Einflusses auf den Intellekt, sie meistens nicht aufkommen läßt; so daß alle Schuld zuletzt doch auf den *Willen* zurückfällt; wie es auch der Sache angemessen ist.”

⁶⁵ Atwell (1990: 142, 183-4, 208-9) defende que a acção compassiva contradiz, em última análise, a identidade entre o corpo e a vontade. Mas só há contradição se se entender a acção compassiva como um acto de vontade, ainda que de uma “vontade objectiva”, como defende Atwell. Ora, segundo Schopenhauer, a acção compassiva é já uma manifestação da negação da vontade. Isto é, é a manifestação de algo de que só podemos falar em termos negativos, pois é inexplicável segundo a lógica da natureza.

VII.4 A supressão da vontade

A moralidade ainda é apenas uma estação intermédia no caminho para a negação completa da vontade. O ponto mais extremo da negação da vontade implica uma intuição que penetre o princípio de individuação de forma mais profunda e, consequentemente, uma intuição mais clara do significado da existência, da vida ou do mundo (as expressões são aqui sinónimas). O ser humano altruísta percebe intuitivamente a identidade entre a sua vontade e todas coisas, mas não intui ainda, ou, pelo menos, não intui completamente, o carácter desta vontade: o altruísta não compreende ainda a própria ideia platónica de ser humano, que, uma vez que pressupõe todas as outras, é, simultaneamente, a ideia platónica de mundo.

Visto que, como vimos, o altruísmo é a manifestação de uma metafísica prática, a metafísica da identidade de todas as coisas, podemos concluir que a metafísica da vontade de Schopenhauer não fica completa com a demonstração de que “o mundo é a minha vontade”. Na verdade, esta proposição poderia esclarecer apenas um problema teórico, mas o problema que leva o ser humano a filosofar não tem uma raiz meramente teórica. A experiência seminal que leva ao filosofar é a experiência do sofrimento, quer dizer, a experiência do mal, quer físico (das Übel), quer moral (das Böse), e da sua falta de sentido⁶⁶. Assim, a proposição “o mundo é a minha vontade” ou “a coisa em si é a minha vontade” tem de ser compreendida de tal maneira que a resposta relativa ao sentido do sofrimento e, portanto, ao sentido do mal, receba uma resposta satisfatória.

Por outras palavras, o que está exposto no livro II de *O mundo como vontade e representação*, livro que comentámos no nosso capítulo IV, com o título “metafísica da natureza”, é apenas ainda uma parte da metafísica (cf. supra, cap. IV). A metafísica só fica completa precisamente no livro IV com a exposição daquilo que ficou conhecido como o “pessimismo” de Schopenhauer. E é à expressão prática do pessimismo, isto é, ao *ascetismo*, que corresponde o grau mais elevado de negação da vontade e, consequentemente, de autoconhecimento. Portanto, antes de entrarmos na análise do ascetismo, temos de explicar, na medida dos propósitos deste trabalho, o que está em causa no chamado “pessimismo” de Schopenhauer e também em duas doutrinas que lhe estão intimamente associadas: a doutrina da justiça eterna e a da culpa originária da existência.

⁶⁶ W II, 175-7, 189-90, 664.

VII.4.1 Pessimismo

Do modo mais resumido possível e usando formulações de Schopenhauer, o pessimismo é a doutrina segundo a qual “seria melhor não existir”⁶⁷; segundo a qual “a existência é algo que não devia ser”⁶⁸ ou “um negócio cujo lucro está muito longe de cobrir os custos”⁶⁹ (W II, 403).

A concepção pessimista da vida decorre da própria concepção do ser humano como vontade de vida. Pode-se dizer, portanto, que o pessimismo é, num certo sentido, uma doutrina a priori (W I, 381-2)⁷⁰. Nem sempre os comentadores optam por esta interpretação. Por exemplo, Magee (1983) vê o pessimismo como um juízo de valor sobre a vida, que não tem nenhuma ligação lógica com a restante filosofia de Schopenhauer e seria, por isso, irrelevante para a sua consideração⁷¹. Independentemente do posicionamento face ao pessimismo, esperamos poder mostrar que Magee não tem razão: ainda que a tese pessimista constitua um juízo de valor, pretende dizer algo que Schopenhauer vê como *essencial* à vida humana, sendo, portanto, uma componente central da sua metafísica.

Segundo o nosso ponto de vista, Schopenhauer pretende que a doutrina pessimista decorra analiticamente da noção schopenhaueriana de vontade e não de uma constatação empírica de que a vida humana implica, em grande medida, sofrimento. É verdade que Schopenhauer nem sempre foi fiel à sua “dedução a priori” do pessimismo e, muitas vezes, tenta persuadir o leitor do carácter “horrível” de toda a existência através de descrições pungentes do sofrimento a que os homens e animais estão votados. Estas descrições pretendem ter um efeito retórico e não contribuem, do nosso ponto de vista, para a compreensão do verdadeiro argumento filosófico.

O pessimismo é, no fundo, a apresentação filosófica, conceptual, da ideia platónica da vida (e, portanto, de mundo). Ele é a tradução filosófica daquilo que, segundo Schopenhauer, toda a tragédia (*Trauerspiel*) se destina a mostrar⁷², isto é, a

⁶⁷ “Es wäre besser nicht zu sein.” Cf. W I: 382-3; W II: 660, 661, 664; P II: 16, 320, 323, 341

⁶⁸ “Das Dasein ist etwas, das nicht seyn sollte.” Cf. W II, 189, 531, 581, 661, 664.

⁶⁹ “(...) daß das Leben ein Geschäft ist, dessen Ertrag bei Weitem nicht die Kosten deckt.” Cf. ainda W II, 665.

⁷⁰ Ver, por exemplo, Young (1987: 136-7): “On Schopenhauer’s approach, suffering is to be connected, non-inductively, with the *human* condition as such.” Janaway (1989: 271ss.) defende também que a relação entre o pessimismo e a metafísica é essencial. Sobre o pessimismo como doutrina de carácter descritivo e, num certo sentido, a priori cf. ainda Atwell, 1990: 175, 177.

⁷¹ “The traditional identification of him in terms of his pessimism is largely irrelevant to a serious consideration of him as a philosopher: I am tempted to say that it is a view of his writings which leaves his philosophy out” (1983: 13).

⁷² Sobre a visão schopenhaueriana da tragédia cf. W I, 298ss., 380, 464-5; W II, 495ss., 724, 730.

ideia platónica de ser humano. Noutros termos, só existe a forma literária a que chamamos tragédia, porque a própria vida tem já um carácter trágico. Este consiste no facto de todos os esforços em que o indivíduo está envolvido serem necessariamente vãos e não o levarem a nenhuma condição que seja melhor que o seu ponto de partida; e é precisamente esta visão da vida que, nuns casos mais explicitamente, noutros mais implicitamente, toda a tragédia revela⁷³, segundo Schopenhauer.

Dada a natureza daquilo que somos, a vida é essencialmente um percurso de sofrimento constante, e não é possível, no seu decurso, alcançar uma condição que ponha termo a esse sofrimento de forma definitiva. O sofrimento em que o ser humano se encontra decorre precisamente da natureza daquilo que ele é: vontade de vida. Isto é, não é possível resolver efectivamente o problema da existência, o que constituiria aquilo a que chamamos “felicidade”. O ser humano está, por isso, condenado ao sofrimento, e qualquer esforço que faça para remediar esse sofrimento, por reiterar precisamente a afirmação da vontade, está condenado ao falhanço. Veja-se o seguinte passo:

Existe apenas *um* erro inato, que é o de que existimos para sermos felizes. Este erro é-nos inato, porque coincide com a nossa própria existência, e toda a nossa essência é apenas a sua paráfrase, e o nosso corpo, o seu monograma, pois somos precisamente apenas vontade de vida; a satisfação sucessiva de todo o nosso querer, porém, é aquilo que se pensa através do conceito de felicidade.⁷⁴ (W II, 729)

O pessimismo baseia-se na ideia de que a vontade tem, em geral, a natureza de uma falta. Nos seres em que a vontade aparece acompanhada de consciência, a falta intrínseca à vontade aparece sob a forma de desejo. A vida animal e, ainda mais, a vida humana é caracterizada pela experiência constante do desejo. Ora, desejar é uma experiência de sofrimento⁷⁵. Por outro lado, uma vez que a experiência do desejo é

⁷³ Cf. W I, 380, onde Schopenhauer chama explicitamente a atenção para a forma trágica que a vida, no seu todo, tem, a despeito de os seus momentos, considerados isoladamente, terem um carácter cómico. Sobre o carácter trágico da vida cf. ainda W II, 724, 730-1; P II, 341.

⁷⁴ “Es giebt nur *einen* angeborenen Irrthum, und es ist der, daß wir dasind, um glücklich zu seyn. Angeboren ist er uns, weil er mit unserem Daseyn selbst zusammenfällt, und unser ganzes Wesen eben nur seine Paraphrase, ja unser Leib sein Monogramm ist: sind wir doch eben nur Wille zum Leben; die successive Befriedigung alles unsers Wollens aber ist was man durch den Begriff des Glückes denkt.”

⁷⁵ Sobre a natureza da vontade como falta e a experiência do desejo como sofrimento cf. W I, 230-1, 365, 367, 370, 429; E, 210; P II, 303. Uma leitura diferente da nossa tem Atwell (1990: 161), que nega que Schopenhauer identifique a vontade com o sofrimento. Segundo Atwell (1990: 162-3), a vontade não implica, por si só, sofrimento, mas somente a vontade que é frustrada: “One would like to ascribe to Schopenhauer something as succinct as, say, *Leben ist Wollen ist Leiden* (to live is to will is to suffer), but apparently that would be inaccurate.” (1990: 163). Refira-se que a leitura de Atwell é congruente com o

simultaneamente a experiência de uma falta, a satisfação do desejo tem um carácter meramente negativo. Isto é, a satisfação do desejo, qualquer que ele seja, não corresponde, em si mesma, a nada mais do que ao preenchimento da falta contida no desejo⁷⁶.

Refira-se que esta concepção da satisfação do desejo é inevitável, a partir do momento em que se concebe o desejo como uma pura falta, tal como Schopenhauer o faz. Se se quiser encontrar alguma satisfação que tenha um carácter positivo, isto é, que constitua uma verdadeira aquisição, o alcançar de um estado positivo, é necessário que a satisfação não seja precedida por uma experiência de desejo. É precisamente isto que sucede, por exemplo, na percepção estética, onde o prazer não é correlativo a uma falta precedente, segundo Schopenhauer.

Acresce ainda ao estado de coisas apresentado que nenhuma satisfação tem um carácter definitivo, de tal modo que não lhe sucedesse um novo estado volitivo. É uma experiência quotidiana comum que, após a satisfação de um desejo, qualquer que ele seja, se segue um novo desejo. De acordo com Schopenhauer, não é apenas a satisfação das várias funções fisiológicas – temos sempre de novo de nos alimentar, de dormir, etc. – que tem essa estrutura, mas o mesmo se passa com todos as finalidades pelas quais orientamos a nossa vida. Não só é ilusório pensar que existe algum fim cuja obtenção ponha termo definitivo ao desejo, mas até mesmo que a sua concretização corresponda a um estado melhor do que aquele de onde se partiu. Por conseguinte, a existência humana revela a mesma falta de finalidade e sentido que Schopenhauer atribui à vontade na natureza: a vontade é um esforço infinito (*unendliches Streben*) (W I, 363-4) que não encontra ponto de repouso em lado nenhum (cf. supra, cap. IV).

Uma vez que a tendência cega da nossa natureza é perpetuar a sua existência e, por conseguinte, continuar a viver, e as circunstâncias em que a natureza coloca o ser humano são precárias para esse efeito – recorde-se que à natureza só importa a preservação da espécie, não a do indivíduo –, a vida da maior parte dos homens é passada na luta pela própria sobrevivência, seja no chamado “estado de natureza”, seja no domínio do Estado. Quando a pressão para sobreviver está ausente, e as necessidades naturais estão satisfeitas, é frequentemente a queda num estado de tédio, isto é, na

facto de, para ele, a intuição estética, bem como todas as outras formas de salvação, serem também um fenómeno da vontade. Mas, se entendermos a vontade como vontade individual não vemos como escapar à conclusão que, para Schopenhauer, *Leben ist Wollen ist Leiden*.

⁷⁶ W I, 365, 376-7; W II, 659-61; P II, 309.

situação opressiva de não ter mais nada para desejar. Schopenhauer vê no tédio precisamente a confirmação de que a vida não tem qualquer outro sentido senão perpetuar-se a si mesma. Quando a falta que constitui a natureza humana está, momentaneamente, preenchida, não há nada mais a que o humano possa aspirar:

O que ocupa todos os seres vivos e os mantém em movimento é o empenho pela existência. Se esta existência lhes é assegurada, eles não sabem o que fazer com ela; por isso, a segunda coisa que os põe em movimento é o esforço de se verem livres do peso da existência, torná-la imperceptível, “matar o tempo”, isto é, escapar ao tédio.⁷⁷ (W I, 369)

Assim, Schopenhauer concebe praticamente todas as actividades humanas, para além daquelas que se destinam a assegurar a sobrevivência, como formas de fuga ao tédio, como um tédio adiado (W I, 367: “eine zurückgeschobene Langeweile”). É evidente que, segundo Schopenhauer, as actividades puramente intelectuais, em particular a arte e a filosofia, constituem, neste caso, uma excepção, pela simples razão de que elas implicam que o indivíduo se eleve acima da sua vida e a contemple; no entanto, elas não fazem parte da vida, se entendermos este termo no seu sentido mais estrito, em que vida significa “afirmação da vontade”.

Ainda que houvesse alguma condição a que se pudesse aspirar na vida, a sua aquisição estaria sempre posta em causa pelo facto de sermos seres finitos, isto é, pela morte. Segundo Schopenhauer, a morte condena-a ao nada, imprimindo a todos os seus momentos esse mesmo carácter inane. Com efeito, a morte não é apenas um facto contingente da nossa existência, como se morrer fosse mais uma possibilidade da existência ao lado de outras. Ela é, antes, algo que faz parte da sua própria essência. Segundo Schopenhauer, a nossa existência é um “morrer constante” (W I, 367: “ein stetes Sterben”). Desde logo, do ponto de vista físico, o corpo encontra-se num processo de morte permanente (W I, 367). No entanto, mais do que do ponto de vista físico, a própria estrutura temporal da sucessão em que a existência decorre implica esta “morte constante”:

⁷⁷ “Was alle Lebenden beschäftigt und in Bewegung erhält, ist das Streben nach Daseyn. Mit dem Daseyn aber, wenn es ihnen gesichert ist, wissen sie nichts anzufangen: daher ist das Zweite, was sie in Bewegung setzt, das Streben, die Last des Daseyns los zu werden, es unfühlbar machen, “die Zeit zu tödten”, d. h. der Langeweile zu entgehn.” Sobre o tédio cf. também W I, 367, 370, 379 e P II, 304-6.

A sua verdadeira existência encontra-se apenas no presente, cujo imparável fluxo para o passado é uma constante transição para a morte (...). (...) O presente, porém, torna-se, nas suas mãos, passado; o futuro é totalmente incerto e sempre breve. A sua existência é, portanto, um constante cair do presente no passado morto, um morrer constante.⁷⁸ (W I, 367)

A natureza vã do desejo é correlativa à experiência da temporalidade como sucessão e, por conseguinte, do presente como transitório. Os objectos que a vontade persegue não são susceptíveis de proporcionar um estado de satisfação permanente precisamente porque estão submetidos à transição temporal⁷⁹: uma vez alcançados, a passagem do tempo condena a satisfação do desejo ao passado, isto é, ao nada.

O ponto de vista do desejo é aquele que considera as coisas segundo o princípio da razão suficiente, cuja forma mais simples é, precisamente, o tempo. Esta vivência da temporalidade ou do presente contrasta com aquela que se tem quando se deixa de perceber as coisas segundo o princípio da razão suficiente, quando o indivíduo se eleva a sujeito puro do conhecimento, e o presente é vivido como um *nunc stans* (cf. supra, cap. VI). Este é, aliás, o ponto de contacto entre duas das principais problemáticas que ocuparam os primeiros anos do pensamento de Schopenhauer: o princípio da razão suficiente e, tanto quer dizer, a temporalidade é a forma da consciência empírica, que está, portanto, votada ao sofrimento, ao passo que a consciência melhor se eleva acima da sucessão temporal e, portanto, da possibilidade de sofrimento (cf. supra, cap. VI).

VII.4.2 Justiça eterna e culpa da existência

Do que foi dito até aqui, podemos verificar que, para Schopenhauer, a existência está acometida de um problema a que não consegue escapar: o sofrimento. Ora, como dissemos, o problema que dá o mote à metafísica de Schopenhauer é precisamente saber

⁷⁸ “Sein eigentliches Daseyn ist nur in der Gegenwart, deren ungehemmte Flucht in die Vergangenheit ein steter Uebergang in den Tod, (...). (...) Die Gegenwart aber wird beständig unter seinen Händen zur Vergangenheit: die Zukunft ist ganz ungewiss und immer kurz. So ist sein Daseyn, schon von der formellen Seite allein betrachtet, ein stetes Hinstürzen der Gegenwart in die todte Vergangenheit, ein stetes Sterben.”

⁷⁹ Cf. Diss, 92; G, 158. Cf. ainda W II, 658: “Die Art, wie diese *Nichtigkeit* aller Objekte des Willens sich dem im Individuo wurzelnden Intellekt kund giebt und faßlich macht, ist zunächst *die Zeit*. Sie ist die Form, mittelst derer jene Nichtigkeit der Dinge als Vergänglichkeit derselben erscheint; indem vermöge dieser, alle unsere Genüsse und Freuden unter unsern Händen zu Nichts werden und wir nachher verwundert fragen, wo sie geblieben seien.”

qual o sentido do sofrimento, isto é, saber se este serve algum propósito que o justifique. Sendo mais preciso, o que Schopenhauer procura, na verdade, saber é *quem* é o responsável pelo sofrimento:

Sim, ainda para mais, vemos o mundo, desde cedo, como algo cujo não-ser é não só pensável, como até preferível à sua existência; por isso, o nosso espanto relativamente a ele transforma-se facilmente numa meditação sobre a *fatalidade* que pôde ter suscitado a sua existência e que levou uma força tão incalculável, como aquela que é necessária para a criação e manutenção de um tal mundo, a poder ser conduzida em tal grau contra o seu próprio interesse.⁸⁰ (W II, 189-90)

A fim de completar a exposição da metafísica de Schopenhauer, ainda nos falta saber, portanto, quem é responsável pela dor, pelo sofrimento, quer dizer, quem é responsável pela própria natureza da vida. Ora, a resposta a esta pergunta já foi dada, em parte, na exposição do pessimismo, nomeadamente, na ideia de que a vontade tem a natureza de uma falta que não pode ser suprimida. Por outras palavras, os responsáveis pelo sofrimento somos nós próprios, cada um de nós, visto que somos responsáveis pela nossa natureza, quer dizer, por sermos a vontade de vida e a afirmarmos. É esta ideia que as doutrinas de Schopenhauer da *justiça eterna* e da existência como originalmente *culpada* se destinam a expressar⁸¹.

Segundo Schopenhauer, quando considerado como manifestação de uma mesma vontade, o mundo apresenta-se como fundamentalmente justo. Esta justiça não é aquela

⁸⁰ “Ja, was mehr ist, wir fassen sehr bald die Welt auf als Etwas, dessen Nichtseyn nicht nur denkbar, sondern sogar ihrem Daseyn vorzuziehn wäre; daher unsere Verwunderung über sie leicht übergeht in ein Brüten über jene *Fatalität*, welche dennoch ihr Daseyn hervorrufen konnte, und vermöge deren eine so unermessliche Kraft, wie zur Hervorbringung und Erhaltung einer solchen Welt erfordert ist, so sehr gegen ihren Vortheil geleitet werden konnte.”

⁸¹ Sobre a justiça eterna cf. W I, 299-300, 390, 414ss., 422s., 431-2, 441, 465-6; W II, 188, 652, 666, 679, 692-3; P I, 141; P II, 320. Sobre a metafísica como uma tentativa de tornar o sofrimento inteligível, reconduzindo-o a mim próprio ver Atwell, 1995: 17: “Metaphysics figures primarily as the diagnosis of the world and life of suffering: it aims at an account of the world and life whereby the existence of suffering will be rendered intelligible, and possibly even recognized as justified. For the world is as it is because the will-as the essence of every being-is as it is. On the individual and personal level, my world and life is essentially suffering because, and solely because, my will is as it is; hence in not too strange a sense, I am fully responsible for the suffering I experience, and indeed I deserve it.” Atwell (1990: 192ss.) chama ainda a atenção para o facto de a doutrina da justiça eterna ser, na verdade, um corolário da metafísica da natureza e não uma tese nova relativamente a ela: “Now, if the doctrine of eternal justice is ‘absurd’ or ‘perverse’, then it is not in itself, but only because Schopenhauer’s entire metaphysical thesis – the world is will – is ‘absurd’ or ‘perverse’; for the doctrine of eternal justice follows with strict necessity from the metaphysical thesis, in fact, the former is simply a specific version of the later. Consequently, one cannot logically accept the metaphysical thesis or even regard it as plausible or worthwhile or insightful (as critics often suggest) and then reject the doctrine of eternal justice or regard it as nonsense (as the very critics often do)” (1990: 195).

que corresponde ao contrário da injustiça e é, por isso, meramente negativa. Também não se trata da justiça que resulta da aplicação de penas por parte do Estado, que é temporal. A justiça agora em causa é, segundo Schopenhauer, eterna. Uma vez que aquilo que aparece como diferente é, na verdade, a manifestação de uma mesma coisa, todos os actos de injustiça são, na verdade, justos, pois é a mesma vontade que, num dos seus fenómenos, impõe o sofrimento e, noutro, sofre. Aliás, vendo bem, deste ponto de vista, todo o sofrimento, qualquer que seja o seu tipo, é justo, uma vez que todo ele radica, em última análise na vontade que cada um de nós é.

Se a doutrina da justiça eterna se resumisse a este aspecto, ela autorizaria que se tirasse a conclusão de que a negação da vontade alheia é justificada. Para além disso, a doutrina adquiriria um carácter ainda mais contra-intuitivo do que aquele que terá para grande parte de nós: o mal estaria não apenas justificado, mas até legitimado. A despeito disso, há um outro aspecto da doutrina da justiça eterna, que, não anulando o seu carácter contra-intuitivo, a faz aparecer a uma outra luz.

Este outro aspecto está ligado àquilo que acentuámos relativamente ao pessimismo: este não é o resultado de uma constatação empírica do sofrimento humano ou até animal, ele decorre da própria natureza da vontade de vida. Ora, a natureza egoísta do ser humano é um dos aspectos que leva a que o mundo se assemelhe a um inferno⁸², mas – e este é um ponto fundamental – por muito que ele seja uma das fontes fundamentais do sofrimento humano, a sua restrição por meio do Estado, bem como a oposição que a compaixão natural lhe move, não seriam susceptíveis de modificar, no fundamental, nem a vida, nem o mundo. Por outras palavras, ainda que a vontade se manifestasse unicamente no instinto de auto-preservação e no instinto sexual, sem infracção do domínio da vontade alheia, para o que é necessária já, de acordo com Schopenhauer, uma determinada negação da sua natureza que ponha freio ao egoísmo, o mal encontra-se de raiz na própria vontade de vida, no acto mais simples da sua afirmação natural, isto é, no facto da sua própria existência.

Uma vez que a condição humana, dada a sua natureza como vontade, é marcada, na sua essência, pelo sofrimento, qualquer acto de vontade reitera a existência do sofrimento. Este é o verdadeiro cerne da doutrina da justiça eterna. Por outras palavras, quem é responsável pelo sofrimento que constitui a natureza da vontade é a própria vontade na sua afirmação. É daqui que decorre a ideia de que a própria existência do ser

⁸² Sobre a comparação do mundo ao inferno cf. W I, 383, 421; W II, 662-3, 666.

humano já está marcada por uma culpa originária, a culpa da existência⁸³. É por o ser humano afirmar a vida, isto é, querer esta existência como um todo – e cada acto de vontade singular é um sintoma deste querer – que ele tem de sofrer. Embora Schopenhauer se refira algumas vezes à morte, como o castigo que a vontade de vida tem de sofrer por querer existir, isto é, como consequência da falta em que incorreu, simbolizada por Schopenhauer no acto sexual⁸⁴, em rigor, a doutrina da justiça eterna implica que o sofrimento e o acto de querer sejam uma e a mesma coisa.

A culpa da existência é, no fundo, a explicitação da tese de que “o mundo é a minha vontade”. Relembremos que a interpretação do mundo como vontade implica precisamente considerar todo o mundo como fenómeno de uma vontade livre (cf. supra, cap. IV). Dado que o único objecto com que me identifico de forma imediata é o meu próprio corpo, por cujo carácter me sinto responsável, a extensão da relação que tenho com o meu corpo a todos os outros implica que sou, em última análise, responsável pela existência deles no seu conjunto, isto é, pela existência do próprio mundo:

(...) enquanto a nossa essência for a mesma, o nosso mundo não pode ser diferente.⁸⁵
(W II, 694)

A vontade do ser humano é e permanece aquilo do qual, para ele, tudo depende.⁸⁶ (W I, 384)

Deste ponto de vista, é à vontade que deve ser atribuída a responsabilidade moral pelo mundo como um todo e, consequentemente, por todo o sofrimento. De acordo com Schopenhauer. Por outras palavras, todo o mal (das Übel) é, num certo sentido, um mal moral (das Böse)⁸⁷.

⁸³ Sobre a culpa da existência cf. ainda W I, 300, 415-6, 419; W II, 187-8, 652, 665-6, 692-3; P II, 320; Atwell, 1990: 201ss.. Schopenhauer encontra uma magnífica expressão para a culpa originária da existência nos versos de Caldéron de la Barca: “El mayor delito del hombre es haber nacido” (W II, 692). É também com base nesta ideia que Schopenhauer interpreta o dogma judaico-cristão do pecado original. Sobre a interpretação schopenhaueriana do pecado original cf. W I, 388, 479; W II, 652, 666, 693, 693-4, 722; P II, 323.

⁸⁴ Cf. W I, 419; W II, 581, 652; P II, 320.

⁸⁵ “(...) so lange unser Wesen der selbe ist, kann unsere Welt keine andere seyn.”

⁸⁶ “Des Menschen Wille ist und bleibt es, wovon Alles für ihn abhängt.”

⁸⁷ Cf. W I, 416, 418, 465-6. É pelo facto de a metafísica de Schopenhauer estender o sentimento de responsabilidade a todas as coisas que se pode dizer, tal como defende Koßler (2009), que a metafísica de Schopenhauer é ética. Esta interpretação está também de acordo com o facto de, como dissemos, somente a “metafísica dos costumes” completar a metafísica de Schopenhauer, e esta não se reduzir à “metafísica da natureza”. Sobre o sentimento de responsabilidade pelo mundo cf. ainda Atwell (1995: 176).

Vamos agora passar a ver qual o modo de vida que exprime precisamente a intuição da justiça eterna e, portanto, do carácter originalmente culpado da existência.

VII.4.3 Ascetismo

Em *O mundo como vontade e representação I*, Schopenhauer apresenta a justiça e o altruísmo como estádios intermédios cujo desenvolvimento pode levar à negação radical da vontade: o ser humano justo e, ainda mais, o altruísta estão já “no caminho da salvação”⁸⁸ (W I, 442). No entanto, apesar serem formas de negação da vontade, a justiça e o altruísmo não são ainda uma negação completa e definitiva da vontade.

Ao penetrarem intuitivamente o princípio de individuação, o ser humano justo e o altruísta manifestam já um certo grau de compreensão intuitiva da justiça eterna. No entanto, apesar de serem movidos por uma identificação do outro como si próprio, de um reconhecimento de si no outro, eles não percebem ainda a sua existência natural como originariamente culpada. Eles negam a vontade em certa medida, agem em contradição com o egoísmo ilimitado que, segundo Schopenhauer, faz parte da nossa natureza, mas afirmam também a vida, pois o seu modo de existência é compatível com a procura da sua autopreservação, até mesmo com a sua satisfação pessoal.

A *negação completa da vontade de vida*, isto é, a sua *auto-supressão* (*Selbstaufhebung*) advém precisamente da intuição integral da metafísica de Schopenhauer, isto é, em última análise, da intuição vivida do pessimismo, o que inclui a doutrina da justiça eterna e a da culpa originária da existência – todas estas doutrinas são, no fundo, uma única, considerada de diferentes pontos de vista. Por outras palavras, o estado de negação da vontade tem origem no conhecimento completo da natureza da vontade de vida, o que inclui a compreensão intuitiva da natureza da vida como algo que não devia existir. Quem nega a vontade exprime de forma prática, através do seu modo de vida, o conhecimento da vida como tragédia, o conhecimento intuitivo da ideia de ser humano⁸⁹:

Comparemos a vida a um caminho circular feito de carvão em brasa, com alguns lugares frios pelo meio, que tivéssemos incessantemente de percorrer; aquele que está envolvido na ilusão confia no lugar frio no qual se encontra agora ou no que vê à sua frente e continua a percorrer o caminho. No entanto, aquele que penetra o princípio de

⁸⁸ “auf dem Weg zur Erlösung”

⁸⁹ Schopenhauer refere explicitamente a ligação entre o conhecimento das ideias e a negação da vontade em vários passos. Cf. W I, 323, 336, 355, 386, 418.

individuação intuitivamente, que conhece a natureza das coisas em si e, por isso, do todo, já não é sensível a uma tal consolação: ele vê-se em todos os lugares simultaneamente e afasta-se.⁹⁰ (W I, 448-9)

O que caracteriza, portanto, o ser humano que nega a vontade de modo integral é a intuição de que o sofrimento radica na essência da vontade de vida e, como tal, de que se é responsável por ele. É a intuição de que a raiz de todo o mal reside já no mais simples acto de querer. Por isso, a negação da vontade não resulta aqui do sofrimento que facticamente se sente, que é individual e contingente. Aquele que nega a vontade identifica-se com a condição humana, com a própria ideia de ser humano, e descobre-se como responsável por ela, como culpado dela:

Ele conhece o todo, apreende a sua natureza e encontra-o envolvido num constante perecer, num esforço vão, num conflito interno e num permanente sofrimento; vê, para onde quer que olhe, a humanidade e o animal a sofrer e um mundo evanescente. Tudo isto lhe é agora tão próximo como para o egoísta a sua própria pessoa. Ora, como poderia ele, com um tal conhecimento do mundo, afirmar justamente esta vida através de constantes actos de vontade e, precisamente por isso, apegar-se-lhe, agarrar-se a ela de modo cada vez mais firme? Enquanto aquele que ainda está aprisionado no *principio individuationis*, no egoísmo, conhece somente coisas individuais e a relação delas com a sua pessoa, e estas se tornam sempre de novo *motivos* para a sua vontade, aquele conhecimento referido do todo, da natureza das coisas em si, torna-se, pelo contrário, um apaziguador de todo e qualquer querer. De ora em diante, a vontade volta as costas à vida: os prazeres da vida, nos quais reconhece a sua afirmação, provocam-lhe agora calafrios. O ser humano alcança o estado de renúncia voluntária, de resignação, de verdadeira serenidade e ausência completa de vontade.⁹¹ (W I, 448)

⁹⁰ “Vergleichen wir das Leben einer Kreisbahn aus glühenden Kohlen, mit einige kühlen Stellen, welche Bahn wir unablässig zu durchlaufen hätten; so tröstet den im Wahn Befangenen die kühle Stelle, auf der er jetzt eben steht, oder die er nahe vor sich sieht, und er fährt fort die Bahn zu durchlaufen. Jener aber, der, das *principium individuationis* durchschauend, das Wesen der Dinge an sich und dadurch das Ganze erkennt, ist solchen Trostes nicht mehr empfänglich: er sieht sich an allen Stellen zugleich, und tritt heraus”

⁹¹ “Er erkennt das Ganze, faßt das Wesen desselben auf, und findet es in einem steten Vergehn, nichtigem Streben, innerem Widerstreit und beständigem Leiden begriffen, sieht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit und die leidende Thierheit, und eine hinschwindende Welt. Dieses Alles aber liegt ihm jetzt so nahe, wie dem Egoisten nur seine eigene Person. Wie sollte er nun, bei solcher Erkenntniß der Welt, eben dieses Leben durch stete Willensakte bejahen und eben dadurch sich ihm immer fester verknüpfen, es immer fester an sich drücken? Wenn also Der, welcher noch im *principio individuationis*, im Egoismus, befangen ist nur einzelne Dinge und ihr Verhältniß zu seiner Person erkennt, und jene dann zu immer erneuerten *Motiven* seines Wollens werden; so wird hingegen jene beschriebene Erkenntniß des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, zum *Quietiv* alles und jedes Wollens. Der Wille wendet sich

Ainda que o indivíduo facticamente se sinta preenchido, feliz, tenha vontade de viver, a sua essência, a sua natureza, implica necessariamente o sofrimento. Do ponto de vista da ideia de ser humano, todo o sofrimento possível tem de ser considerado como real, de tal modo que, caso o ser humano reconhecesse a sua verdadeira natureza, teria de sentir todo o sofrimento do mundo como seu:

Na verdade, o solo onde toda a felicidade temporal se encontra e sobre o qual toda a astúcia caminha – está minado. Estas protegem a pessoa de acidentes e proporcionam-lhe satisfações; mas a pessoa é mero fenómeno, e a sua diferença relativamente a outros indivíduos, o estar livre dos sofrimentos por que estes passam, tem por base a forma do fenómeno, o *principium individuationis*. Segundo a verdadeira natureza das coisas, enquanto se for uma férrea vontade de vida, isto é, enquanto se afirmar a vida com todas as forças, qualquer um tem de considerar todos os sofrimentos do mundo como seus, até mesmo todos os sofrimentos possíveis como reais para si. Uma vida feliz no tempo oferecida pelo acaso ou que lhe tenha sido arrebatada pela astúcia, no meio dos sofrimentos de um número incontável de outros, é, para o conhecimento intuitivo que penetra o princípio de individuação, apenas o sonho de um mendigo no qual ele é rei; este é, no entanto, um sonho do qual ele tem de acordar para descobrir que somente uma ilusão fugidia o separava do sofrimento da sua vida.⁹² (W I, 417-8)

Ainda que a condição humana seja aquela que Schopenhauer descreve, até que ponto não é possível o indivíduo ser, facticamente, feliz, e até que ponto a sua felicidade não é uma refutação do pessimismo? Algumas vezes, Schopenhauer sugere que é possível ter uma vida que pudesse ser considerada relativamente feliz, seja por sorte; seja por as circunstâncias permitirem que os desejos vão sendo satisfeitos com a regularidade necessária para que não haja insatisfação com a vida, mas não tão

nunmehr vom Leben ab: ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt. Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit.”

⁹² “In der That steht alles zeitliche Glück und wandelt alle Klugheit – auf untergrabenem Boden. Sie schützen die Person vor Unfällen und verschaffen ihr Genüsse; aber die Person ist bloße Erscheinung, und ihre Verschiedenheit von andern Individuen und das Freiseyn von den Leiden, welche diese tragen, beruht auf der Form der Erscheinung, dem principio individuationis. Dem wahren Wesen der Dinge nach hat Jeder alle Leiden der Welt als die seinigen, ja alle nur möglichen als für ihn wirklich zu betrachten, solange er der feste Wille zum Leben ist, d. h. mit aller Kraft das Leben bejaht. Für die das principium individuationis durchschauende Erkenntniß ist ein glückliches Leben in der Zeit, vom Zufall geschenkt, oder ihm durch Klugheit abgewonnen, mitten unter den Leiden unzähliger Andern, - doch nur der Traum eines Bettlers, in welchem er ein König ist, aber aus dem er erwachen muß, um zu erfahren, daß nur eine flüchtige Täuschung ihn von dem Leiden seines Lebens getrennt hatte.”

rapidamente ao ponto de gerarem tédio; seja ao modo estóico que consiste no reconhecimento do carácter necessário do sofrimento e na consequente atitude de indiferença perante ele. Outras vezes, Schopenhauer diz que pelo simples facto de morrermos, não é possível ser feliz e que todo o ser humano colocado na proximidade da morte sente a sua vida como vã. De todo o modo, o simples facto da morte não é suficiente para “estragar a felicidade”, pois é necessário haver uma consciência do significado existencial dela, motivo pelo qual Schopenhauer lamenta a ocorrência de mortes súbitas ou demasiado prematuras. Noutro passo, Schopenhauer diz ainda que a própria existência do sofrimento, por pequeno que seja, faz com que a vida não tenha sentido. No entanto, independentemente de qual seja a solução deste problema, Schopenhauer considera que, ainda que existisse um indivíduo feliz, a sua felicidade seria uma mera ilusão; ou seja, ainda que todos os outros argumentos fossem insuficientes, Schopenhauer faria valer o argumento de carácter “epistémico”: a felicidade resulta de uma perspectiva errada da vida.

Tal como referimos, a negação da vontade não decorre do facto de não se querer continuar a viver fruto de determinadas circunstâncias que se vêem como impossibilitantes de prosseguir a vida. Esta última atitude é a do suicida, que, de acordo com Schopenhauer, afirma a vida precisamente no acto de se suicidar: ele continua a querer a vida, apenas não na forma contingente que ela assumiu para ele. O suicida, em vez de negar a vontade, afirma-a precisamente no acto de se suicidar⁹³.

A expressão prática da negação completa da vontade consiste, antes, na prática do *ascetismo* (W I, 449)⁹⁴. A prática ascética é precisamente o correlato prático da intuição do carácter vão da vontade mesmo nas suas manifestações mais básicas. Por isso, segundo Schopenhauer, o primeiro passo que caracteriza a prática ascética é a castidade, a renúncia à prática de relações sexuais⁹⁵. Relembremos que a prática de relações sexuais é o acto que, para Schopenhauer, concentra toda a nossa essência como

⁹³ Sobre o tema do suicídio cf. W I, 331, 383, 471ss.; W II, 419-10; E, 159-60; P II, 328.

⁹⁴ Atwell considera que o pessimismo é a única mundividência congruente com a afirmação da vontade (1995: 154) e que é uma descrição do mundo do ponto de vista da vontade individual, egoísta (1995: 176). Atwell pretende, deste modo, realçar o facto de haver uma possibilidade de salvação e, portanto, de excepção à doutrina pessimista. Cremos, contudo, que esta ideia não capta suficientemente bem a relação entre o pessimismo e a salvação. Na verdade, o ponto de vista egoísta não é pessimista; ele corresponde, na verdade, a um optimismo vivido, *in concreto*. Por esse motivo, o ser humano que é verdadeiramente pessimista é o *asceta*, motivo pelo qual ele renuncia à vida e suprime a vontade.

⁹⁵ W I, 449: “Freiwillige, vollkommene Keuschheit ist der erste Schritt in der Askese oder der Verneinung des Willens zum Leben. Sie verneint dadurch die über das individuelle Leben hinausgehende Bejahung des Willens und giebt damit die Anzeige, daß mit dem Leben dieses Leibes auch der Wille, dessen Erscheinung er ist, sich aufhebt.”

vontade de vida. Daí que a renúncia à sexualidade constitua já uma significativa negação da vontade. Para além da renúncia à prática de relações sexuais, os ascetas podem chegar ao ponto de renunciar a todo o tipo de bens materiais e até de se deixarem de alimentar (W I, 451).

A descrição da prática ascética como renúncia parece precisamente apontar no sentido de o asceta ser aquele que atingiu um estado de indiferença total relativamente a todas as coisas (W I, 449). No entanto, no primeiro volume de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer vai ainda mais longe. O asceta não é apenas aquele que renuncia a todos os objectos do seu desejo, mas também aquele que procura, de modo intencional ou propositado (*vorsätzlich*), infligir o máximo de dor a si próprio⁹⁶. Esta descrição da prática ascética como uma actividade intencional é problemática, porque parece contradizer a ideia de que a negação da vontade resulte do seu apaziguamento⁹⁷. Se o ascetismo fosse uma actividade intencional, isto é, motivada, não se trataria de uma *negação* da vontade, mas sim precisamente da sua *afirmação*.

Schopenhauer justifica a prática da mortificação, da tortura infligida a si próprio, da tentativa de provocar o máximo de dor possível a si próprio com o facto de a negação da vontade não ser, pelo menos antes do seu culminar na morte do próprio corpo, um estado que seja adquirido de uma vez por todas (W I, 463). Existe sempre um risco de recaída na afirmação da vontade, e o asceta encontra-se, portanto, num estado de conflito constante com o seu próprio ser⁹⁸. Por outro lado, como dissemos, noutros passos, Schopenhauer descreve a negação da vontade como um estado de resignação⁹⁹, de indiferença total, o que sugere algo de contraditório com o provocar, intencionalmente, dor a si próprio. Quem se encontra num estado de indiferença total perante a vida não necessita de se mortificar. Talvez por esse motivo, Schopenhauer reveja um pouco a sua posição em *O mundo como vontade e representação II* (W II,

⁹⁶ W I, 463: "Unter dem schon öfter von mir gebrauchten Ausdruck Askesis verstehe ich, im engern Sinne, diese vorsätzliche Brechung des Willens, durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchen des Unangenehmen, die selbstgewählte büßende Lebensart und Selbstkasteiung, zur anhaltenden Mortifikation des Willens."

⁹⁷ Nietzsche contrapõe a Schopenhauer precisamente a ideia de que a vontade tem sempre de querer alguma coisa, nem que seja o próprio nada. Ver, por exemplo, a frase que conclui *Para a genealogia da moral*: "(...) lieber will noch der Mensch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen" (GM, III, 28). Por outras palavras, segundo Nietzsche, o acontecimento que Schopenhauer descreve é impossível, pois a vontade, por natureza, quer sempre alguma coisa, nem que seja o próprio nada; e o asceta é precisamente aquele que quer o nada e não aquele que renunciou à vontade. Refira-se ainda que é possível defender a tese de Nietzsche partindo da premissa schopenhauriana de que a vontade é a essência do ser humano (e da natureza), independentemente de Nietzsche não partilhar a concepção que Schopenhauer tem de vontade como vontade de vida, isto é, como uma mera vontade de conservação.

⁹⁸ Cf. W I, 462-3; P II, 332.

⁹⁹ Cf. W I, 434, 464, 469; W II, 696 e *passim*.

696-7) e sugira que a mortificação não é um elemento essencial do ascetismo. Isto é, a negação da vontade deveria ser precisamente um estado em que se deixa de querer, em que a vontade cessa, e não um estado de conflito interno.

Como dissemos, a negação da vontade é apresentada por Schopenhauer como o estágio que culmina o “caminho para a salvação”, que tem como estádios preliminares ou intermédios a prática da justiça e o altruísmo¹⁰⁰. Existe, no entanto, um segundo caminho, um *deute/roj plou=j*¹⁰¹ (W I, 463), para a salvação. Esta via não resulta do aprofundamento da intuição que penetra o princípio de individuação, mas sim de um grande sofrimento individual. É através desta segunda via que Schopenhauer explica que alguém cuja vida se tenha caracterizado por uma afirmação extrema da vontade de vida, ao ponto da malvadez, se possa subitamente converter no contrário daquilo que era, apresentando o seu modo de vida uma alteração radical e súbita.

A “segunda via” para a salvação parece contradizer a ideia de que a negação da vontade tenha origem no conhecimento intuitivo do carácter vão da vida como tal, pois o sofrimento que lhe dá azo é exclusivamente individual. No entanto, esta contradição é apenas aparente, pois Schopenhauer insiste que o sofrimento individual é, neste caso, apenas o que espoleta o conhecimento intuitivo do carácter do mundo como um todo, e é este que confere ao estado do indivíduo o carácter de negação da vontade:

Aquele que sofre torna-se totalmente venerável apenas no momento em que, vendo o percurso da sua vida como uma cadeia de sofrimentos, ou lamentando uma dor grande e irreparável, não atende ao encadeamento de circunstâncias que fizeram a sua vida cair na tristeza e não permanece naquela grande infelicidade particular que o atingiu: pois até esse ponto o seu conhecimento segue ainda o princípio da razão suficiente e apegase ao fenómeno particular; ele ainda quer viver, apenas não nas suas actuais condições; pelo contrário, ele apresenta-se realmente venerável quando encara o seu próprio sofrimento como um exemplo do todo e, tornando-se genial do ponto de vista ético, para ele *um caso* vale por mil, razão pela qual a vida como um todo, apreendida como sendo essencialmente sofrimento, o leva à resignação.¹⁰² (W I, 468)

¹⁰⁰ É esta primeira forma de negação que se manifesta na prática da ascese em sentido estrito. Cf. W I, 463.

¹⁰¹ À letra, uma “segunda navegação”.

¹⁰² “Ganz ehrwürdig wird uns aber der Leidende erst dann, wann er, den Lauf seines Lebens als eine Kette von Leiden überblickend, oder einen großen und unheilbaren Schmerz betauernd, doch nicht eigentlich auf die Verkettung von Umständen hinsieht, die gerade sein Leben in Trauer stürzten, und nicht bei jenem einzelnen großen Unglück, das ihn traf, stehn bleibt: - denn bis dahin folgt seine Erkenntniß noch dem Satz vom Grunde und klebt an der einzelnen Erscheinung; er will auch noch immer das Leben, nur nicht unter den ihm gewordenen Bedingungen; - sondern er steht erst dann wirklich ehrwürdig da, wann

Só quando o sofrimento assume a forma de simples conhecimento puro, e este, em seguida, leva à verdadeira resignação como *apaziguador da vontade*, é que há um caminho para a salvação e este é, por isso, venerável.¹⁰³ (W I, 469)

Um sofrimento pessoal extremo só conduz o indivíduo à negação da vontade (à “resignação”), quando este (re)conhece no seu sofrimento a ideia platónica (“um caso que vale por mil”). Para haver negação da vontade o sujeito tem, portanto, de se elevar a uma perspectiva universal. A despeito da insistência de Schopenhauer no carácter intuitivo do conhecimento aqui em causa e no facto de os próprios indivíduos envolvidos nessas acções e modos de vida não saberem dar conta daquilo que estão a fazer, a intuição aqui em causa tem de ser uma intuição do universal; e o sofrimento, um sofrimento pela humanidade e não pela vida individual concreta¹⁰⁴.

Da perspectiva desta “segunda via”, a vida é entendida como uma lição que é dada à vontade¹⁰⁵. Ao negar-se, a vontade mostra que compreendeu a lição e abandona a sua condição; caso contrário, está condenada a continuar a existir como vontade de vida. A vida é, portanto, um processo de sofrimento, mas um processo necessário para que a vontade se possa negar. É neste sentido que Schopenhauer diz que a finalidade da existência é o próprio (auto)conhecimento da natureza da vontade: “De facto, não podemos indicar nada como finalidade da existência a não ser o conhecimento de que seria melhor não existir”¹⁰⁶ (W II, 695). O autoconhecimento da vontade depende, portanto, de a vontade manifestar completamente aquilo que é, mesmo quando isso significa revelar o seu lado mais cruel:

Por isso, o único caminho para a salvação [*Heil*] é que a vontade se manifeste [*erscheine*] sem impedimentos para poder *reconhecer* [*erkennen*], nesta manifestação [*Erscheinung*], a sua própria natureza. A vontade só se pode suprimir em consequência deste conhecimento e, assim, pôr termo ao sofrimento que é inseparável da sua

er sein eigenes Leiden nur als Beispiel des Ganzen betrachtet und ihm, indem er in ethischer Hinsicht genial wird, *ein Fall* für tausende gilt, daher dann das Ganze des Lebens, als wesentliches Leiden aufgefaßt, ihn zur Resignation bringt.”

¹⁰³ W I, 469: “Nur indem das Leiden die Form bloßer reiner Erkenntniß annimmt und sodann diese als *Quietiv des Willens* wahre Resignation herbeiführt, ist es der Weg zur Erlösung und dadurch ehrwürdig.”

¹⁰⁴ Tal como sucede na “estética”, Schopenhauer, na sua “ética”, também não faz jus ao papel que a razão desempenha na negação da vontade como condição de possibilidade da representação do todo. Sobre este problema cf. Malter (1991: 381ss., 417ss.)

¹⁰⁵ Cf. W II, 659; P II, 341; HN I, 106-7.

¹⁰⁶ W II, 695: “Als Zweck unders Daseyns ist in der That nichts Anderes anzugeben, als die Erkenntniß, daß wir besser nicht dawären.”

manifestação [*Erscheinung*] (...). A natureza conduz a vontade em direcção à luz, porque ela só encontra a sua redenção [*Erlösung*] na luz. As finalidades da natureza devem, por isso, ser promovidas de todas as maneiras, logo que a vontade de vida, que é a sua natureza interna, se tenha decidido.¹⁰⁷ (W I, 474)

Uma vez que, para a vontade se redimir, é necessário que ela apareça a si mesma no seu carácter mais cruel, Schopenhauer não só não reconhece ao Estado nenhuma capacidade reformadora do ser humano como o considera, em última análise, prejudicial para a persecução da verdadeira finalidade da existência, pois contribui para mitigar o sofrimento inerente à sua condição e, por conseguinte, impedir o seu reconhecimento¹⁰⁸. Mais ainda: para Schopenhauer, quanto mais o Estado for eficaz, e tanto quer dizer, quanto mais o estado conseguir realizar a aparência de justiça terrena, mais longe está o ser humano do caminho que o leva ao verdadeiro autoconhecimento.

Do ponto de vista de Schopenhauer, é necessário que o ser humano seja confrontado com a sua verdadeira natureza para que complete o processo de autoconhecimento (que é simultaneamente um processo de ascensão moral) e, tanto quer dizer, seja confrontado com a crueldade e com o sofrimento inerentes à sua condição.

VII.5 A negação da vontade, o nada e o problema da coisa em si

Embora a negação da vontade tal como ela se manifesta na prática ascética não seja um estágio que, uma vez adquirido, não admita uma recaída na sua afirmação, Schopenhauer considera possível a existência de indivíduos nos quais a vontade é, de facto, totalmente suprimida. Esta supressão completa da vontade é consumada no momento da morte dos ascetas. Esta morte é, segundo Schopenhauer, o fenómeno da libertação total da vontade.

¹⁰⁷ “Daher ist der einzige Weg des Heils dieser, daß der Wille ungehindert erscheine, um in dieser Erscheinung sein eigenes Wesen *erkennen* zu können. Nur in Folge dieser Erkenntniß kann der Wille sich selbst aufheben und damit auch das Leiden, welches von seiner Erscheinung unzertrennlich ist, endigen (...). Die Natur führt eben den Willen zum Lichte, weil er nur am Lichte seine Erlösung finden kann. Daher sind die Zwecke der Natur auf alle Weise zu befördern, sobald der Wille zum Leben, der ihr inneres Wesen ist, sich entschieden hat.”

¹⁰⁸ Esta é uma ideia que aparece mais explicitamente nos manuscritos de juventude cf. HN I, 133, 202-3 e, em particular sobre o estado como um estorvo à manifestação da vontade, HN I, 217. Cf. ainda Atwell, 1990: 180.

Uma vez que o mundo é o fenómeno da afirmação da vontade, Schopenhauer sustenta que a supressão completa da vontade é também uma aniquilação do mundo, pelo menos para aqueles indivíduos que negam a vontade até à sua morte: “Para aquele que termina desse modo, o mundo acaba também”¹⁰⁹ (W I, 452).

Depois de suprimida a vontade, o que resta é, para nós, o *nada*:

O que é tomado comumente como positivo, aquilo a que chamamos o *ente*, cuja negação é expressa pelo conceito de *nada* no seu significado mais geral, é precisamente o mundo da representação, que eu demonstrei ser a objectividade da vontade, o seu espelho. (...) Negação, supressão, mudança da vontade é também supressão e desaparecimento do mundo, do seu espelho.¹¹⁰ (W I, 485)

A morte dos ascetas representa, por isso, uma verdadeira transição para o nada. Para aquele que afirma a vontade, o mundo só ilusoriamente acaba com a sua morte. Ele está “condenado” a continuar a ser vontade de vida, a natureza imortal e, portanto, a continuação do mundo depois da sua morte é, ao mesmo tempo, a continuação da sua existência¹¹¹.

Mas o que é este nada que surge no fenómeno do ascetismo? Segundo Schopenhauer, a filosofia não dispõe de conceitos para pensar o estado em que a negação da vontade é completamente consumada. A única coisa que se pode dizer dele é que se trata de algo totalmente diferente deste mundo, isto é, do mundo que é fenómeno da afirmação da vontade. Por esse motivo, para todos nós que ainda afirmamos a vontade, isso é, de facto, *nada*. Mas este nada não é, no entanto, absoluto. Trata-se de um conceito meramente relativo. É um nada em relação com o mundo como fenómeno da afirmação da vontade. *Nada* significa aqui a negação daquilo que o mundo é como fenómeno¹¹².

¹⁰⁹ “Für Den, welcher so endigt, hat zugleich die Welt geendigt.” Cf. também W II, 606.

¹¹⁰ “Das allgemein als positiv Angenommene, welches wir das *Seiende* nennen und dessen Negation der Begriff *Nichts* in seiner allgemeinsten Bedeutung ausspricht, ist eben die Welt der Vorstellung, welche ich als die Objektität des Willens, als seinen Spiegel, nachgewiesen habe. (...) Verneinung, Aufhebung, Wendung des Willens ist auch Aufhebung und Verschwinden der Welt, seines Spiegels.”

¹¹¹ Sobre a ideia de que a continuação temporal indefinida do mundo é o fenómeno da imortalidade da vontade de vida cf. W I, 333; W II, 556-7, 560, 561, 582; P II, 286s. Sobre o ascetismo como uma forma de superar o medo da morte cf. Atwell, 1995: 180 e Malter, 1991: 444.

¹¹² Sobre o conceito de nada cf. W I, 449-50, 452, 462, 483, 485, 486, 487; W II, 583, 698-9, 703; P II, 332-3; HN I, 411-2. Sobre todos os problemas associados ao conceito de nada cf. ainda Malter, 1991: 431-8.

O carácter relativo do nada tem implicações importantes na determinação do conceito de coisa em si e na questão de saber em que medida é que ele pode ser identificado ou não com a vontade. Segundo Schopenhauer, pode-se sempre perguntar o que é a coisa em si para além do facto de se manifestar como vontade. No entanto, não é possível responder a esta pergunta porque "o ser-conhecido, ele mesmo, contradiz o ser-em-si e tudo aquilo que é conhecido é, como tal, fenómeno"¹¹³ (W II, 221). Apesar disso, a possibilidade desta pergunta mostra que a vontade pode ter "determinações, propriedades, modos de ser"¹¹⁴ (W II, 222) que não conhecemos e que permanecem depois de a coisa em si se suprimir (*aufheben*) como vontade. Por isso, quando isso sucede, o que permanece é um nada relativo. Se a vontade fosse a coisa em si, seria um nada absoluto (W II, 221-222)¹¹⁵.

Se a supressão da vontade de vida nos deixa perante um nada relativo, não estará Schopenhauer a conceber a possibilidade de que haja qualquer coisa para além deste mundo de afirmação da vontade de vida (qualquer coisa mais do que e diferente da natureza)? Será que Schopenhauer, no final do seu sistema, concede a possibilidade da transcendência, ainda que esta nos seja completamente inacessível, algo do qual "não se pode falar", para empregar a conhecida expressão de Wittgenstein no *Tractatus*? E como se articula este problema com a questão da coisa em si? Será que aquilo que transcende a natureza é a coisa em si, não em sentido relativo, mas em sentido absoluto?

Se em *O mundo como vontade e representação I* o problema da transcendência permanecia em aberto, nos escritos posteriores Schopenhauer torna claro que o nada que é correlativo à negação da vontade não pode ser outra coisa senão aquilo que se manifesta como afirmação da vontade:

Contra certos reparos ingénuos faço notar que a *negação da vontade de vida* não significa de modo nenhum a aniquilação de uma substância, mas sim o mero acto de não querer: a mesma coisa que até aqui *quis*, não *quer* mais. Visto que nós conhecemos este ser, a *vontade* como coisa em si, meramente no acto de *querer*, e através dele, somos incapazes de dizer ou apreender, o que ela é para além disso, depois de ter abandonado este acto, ou que actividade é a sua; por isso, a *negação* é, *para nós* que somos o fenómeno do querer, uma transição para o nada.

¹¹³ "(...) das Erkenntwerden selbst schon dem Ansichseyn widerspricht und jedes Erkante schon als solches nur Erscheinung ist."

¹¹⁴ "(...) Bestimmungen, Eigenschaften, Daseynsweisen (...)."

¹¹⁵ Young (1987: 34-5) defende que a possibilidade de salvação só é inteligível se a vontade não for a coisa em si em sentido absoluto. Segundo Young, é também por isso que o nada é relativo e não absoluto.

A afirmação e negação da vontade de vida é um mero *velle* e *nolle*. – O sujeito destes dois *actos* é um e o mesmo e, portanto, não é aniquilado por nenhum deles. O seu *velle* manifesta-se neste mundo da percepção [*anschaulichen*], que é, por essa razão, a manifestação [*Erscheinung*] da sua coisa em si. – Do *nolle*, pelo contrário, não conhecemos outra manifestação que não seja a do seu surgimento, em particular, no indivíduo, que, originariamente, pertence já ao fenómeno do *velle*: por isso, enquanto o indivíduo existe, vemos o *nolle* ainda em permanente luta com o *velle*. Se o indivíduo cessou, e nele o *nolle* levou a melhor, tratou-se nesse caso de uma pura manifestação do *nolle* (...); deste [do *nolle* na sua pura manifestação] podemos somente dizer que o seu fenómeno não pode ser o do *velle*, mas não sabemos se ele se manifesta [*erscheine*], isto é, recebe uma existência secundária num intelecto, que ele teria primeiro de produzir, e porque conhecemos o intelecto somente como um órgão da vontade na sua afirmação, não vemos porque é que o haveria de produzir depois da supressão dela; e também não podemos dizer nada do seu sujeito, porque só tivemos um conhecimento positivo deste no acto contrário, no *velle*, como a coisa em si do seu mundo fenoménico.¹¹⁶ (P II, 232)

O que o mundo possa ser para além da sua manifestação como “afirmação da vontade” só pode ser caracterizado negativamente, isto é, como *negação* da vontade. Existe, portanto, a possibilidade de aquilo que se manifesta como afirmação da vontade ter outras propriedades totalmente incognoscíveis para nós. Isto não implica, no entanto, que seja concebida uma realidade transcendente, se por transcendente se entender uma outra realidade que não seja a deste mundo.

No entanto, nos primeiros escritos e em *O mundo como vontade e representação I*, Schopenhauer apresenta ainda uma outra versão da transição do mundo para o nada.

¹¹⁶ “Gegen gewisse alberne Einwürfe bemerke ich, daß die *Verneinung des Willens zum Leben* keineswegs die Vernichtung einer Substanz besage, sondern den bloßen Aktus des Nichtwollens: das Selbe, was bisher *gewollt* hat, *will* nicht mehr. Da wir dies Wesen, den *Willen*, als Ding an sich bloß in und durch den Aktus des *Wollens* kennen, so sind wir unermöglichend zu sagen oder zu fassen, was es, nachdem es diesen Aktus aufgegeben hat, noch ferner sei oder treibe: daher ist die Verneinung *für uns*, die wir die Erscheinung des Wollens sind, ein Uebergang in’s Nichts. / Die *Bejahung* und *Verneinung des Willens* zum Leben ist ein bloßes *Velle* et *Nolle*. — Das Subjekt dieser Beiden *actus* ist Eines und dasselbe, wird folglich als solches weder durch den Einen, noch den andern Akt vernichtet. Sein *Velle* stellt sich dar in dieser anschaulichen Welt, die eben deshalb die Erscheinung ihres Dinges an sich ist. — Vom *Nolle* hingegen erkennen wir keine andre Erscheinung, als bloß die seines Eintritts und zwar im Individuo, welches ursprünglich schon der Erscheinung des *Velle* angehört: daher sehn wir, so lange das Individuum existirt, das *Nolle* stets noch im Kampf mit dem *Velle*: hat das Individuum geendigt und in ihm das *Nolle* die Oberhand behalten; so ist dasselbe eine reine Kundgebung des *Nolle* gewesen (...): von diesem können wir bloß sagen, daß seine Erscheinung nicht die des *Velle* seyn kann, wissen aber nicht, ob es überhaupt erscheine, d.h. ein sekundäres Daseyn für einen Intellekt erhalte, den es erst hervorzubringen hätte, und da wir den Intellekt nur als ein Organ des Willens in seiner Bejahung kennen, sehn wir nicht ab, warum es, nach Aufhebung dieser, ihn hervorbringen sollte; und können vom Subjekt desselben auch nichts aussagen; da wir dieses nur im entgegengesetzten *Actus*, dem *Velle*, positiv erkannt haben, als dem Ding an sich seiner Erscheinungswelt.”

Schopenhauer sugere que, uma vez atingido o estado de completa negação da vontade, sendo esta suprimida, o indivíduo transita para um estado similar àquele em que o génio se encontra na percepção estética, com a diferença de que, ao contrário do que sucede com este, aquele permanece para sempre nesse estado. Assim sendo, tratar-se-ia de uma supressão da nossa parte volitiva e de uma transição para um estado puramente cognoscitivo, uma “vitória” definitiva do sujeito cognoscente sobre o sujeito volitivo:

Daqui podemos inferir quão santa [*sälig*] tem de ser a vida de um ser humano cuja vontade é apaziguada, não por momentos, como no prazer do belo, mas para sempre, até àquela última centelha brilhante que mantém o corpo e é apagada com ele. Um tal ser humano, que depois de muitas lutas amargas contra a sua própria natureza, sai, por fim, totalmente vencedor, continua a existir apenas como ser puramente cognoscente, como espelho claro do mundo.¹¹⁷ (W I, 462)

(...) permaneceu apenas o conhecimento, a vontade desapareceu.¹¹⁸ (W I, 486)

Este estado cognoscitivo não envolve, no entanto, a forma do fenómeno, a relação entre sujeito e objecto. Uma vez suprimida a vontade, é suprimido também o seu fenómeno, incluindo o sujeito cognoscente e o objecto:

Visto que reconhecemos [*haben (...) erkannt*] a natureza em si do mundo como vontade e em todos os fenómenos apenas a sua objectividade, e a seguimos desde o ímpeto desprovido de cognição de forças da natureza obscuras até ao agir consciente do ser humano, não evitamos de modo nenhum a conclusão de que, com a negação livre, com o abandonar da vontade, todos aqueles fenómenos são suprimidos: suprimido aquele constante ímpeto e actividade sem fim e repouso em todos os graus de objectividade, ímpeto que constitui o mundo, e através do qual ele existe; suprimida a multiplicidade de formas gradualmente sequenciadas; suprimida a vontade juntamente com todo o seu fenómeno; por fim, suprimidas também as formas universais do fenómeno, tempo e

¹¹⁷ “Hieraus können wir abnehmen, wie sätig das Leben eines Menschen sein muß, dessen Wille nicht auf Augenblicke, wie beim Genuß des Schönen, sondern auf immer beschwichtigt ist, ja gänzlich erloschen, bis auf jenen letzten glimmenden Funken, der den Leib erhält und mit diesem erlöschen wird. Ein solcher Mensch, der, nach vielen bitteren Kämpfen gegen seine eigene Natur, endlich ganz überwunden hat, ist nur noch als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig.”

¹¹⁸ “(...) nur die Erkenntniß ist geblieben, der Wille ist verschwunden.”

espaço e até a última forma fundamental do mesmo, sujeito e objecto. Sem vontade não há representação nem mundo¹¹⁹. (W I, 486)

Aliás, numa nota acrescentada à segunda edição de *O mundo como vontade e representação I*, Schopenhauer refere-se ao estado que para nós é o “nada” como um estado “para lá de todo o conhecimento”, o ponto onde “sujeito e objecto deixam de existir”¹²⁰ (W I, 487n).

Como compatibilizar, porém, a ideia de que o “nada” é um estado cognoscitivo e simultaneamente um estado que transcende todo o conhecimento?¹²¹

Ao modo de conhecer do santo, Schopenhauer chama “iluminismo” (*Illuminismus*). Este conceito não tem nada que ver com o de “iluminismo” no sentido de *Aufklärung*. “Iluminismo” é, segundo Schopenhauer, o tipo de conhecimento que se contrapõe ao conhecimento objectivo. Este último tem origem naquilo que é dado exteriormente (o “racionalismo”) e se caracteriza por ser comunicável. O “iluminismo”, pelo contrário, caracteriza-se por ser inteiramente subjectivo, isto é, por ter por base uma intuição interna incomunicável (P II, 9-12). Schopenhauer chama também “misticismo” (P II, 10) ao iluminismo, quando este conhecimento serve de fundamento a uma religião¹²².

O estado de consciência do asceta não constitui, por isso, conhecimento tal como este é normalmente entendido no sistema de Schopenhauer. Aliás, numa reflexão a propósito da morte, Schopenhauer refere explicitamente a possibilidade de existência de estados de consciência não cognoscitivos, rompendo com a equivalência kantiana entre a noção de conhecimento e a noção de consciência:

Para além disso, tudo o que foi dito aqui assenta no pressuposto de que nós não podemos conceber um estado não inconsciente senão como um estado cognoscente, isto

¹¹⁹ W I, 486: “Haben wir also das Wesen an sich der Welt als Wille, und in allen ihren Erscheinungen nur seine Objektität erkannt, und diese verfolgt vom erkenntnißlosen Drange dunkler Naturkräfte bis zum bewußtvollen Handeln des Menschen; so weichen wir keineswegs der Konsequenz aus, daß mit der freien Verneinung, dem Aufgeben des Willens, nun auch alle jene Erscheinungen aufgehoben sind, jenes beständige Drängen und Treiben ohne Ziel und ohne Rast, auf allen Stufen der Obejtität, in welchem und durch welches die Welt besteht, aufgehoben die Mannigfaltigkeit stufenweise folgender Forme, aufgehoben mit dem Willen seine ganze Erscheinung, endlich auch die allgemeinen Formen dieser, Zeit und Raum, und auch die letzte Grundform derselben, Subjekt und Objekt. Kein Wille: keine Vorstellung, keine Welt.”

¹²⁰ “Dieses ist eben auch das Pradschna-Paramita der Buddhaisten, das ‘Jenseit aller Erkenntnis’, d. h. der Punkt, wo Subjekt und Objekt nicht mehr sind.” Cf. também W II, 701-2n.

¹²¹ Sobre este problema cf. Atwell, 1995: 169.

¹²² Sobre o “iluminismo” e o “misticismo” cf. W I, 485; W II, 701-2, 703; P II, 10, 292.

é, como um estado que implica a forma fundamental de todo o conhecer, a divisão em sujeito e objecto, em algo que conhece e algo que é conhecido. Temos, porém, de ter em consideração que esta forma do conhecer e do ser conhecido, no seu todo, depende da nossa natureza animal e é, por isso, consideravelmente secundária e derivada; que, portanto, não se trata de modo nenhum do estado originário de todo o ente [Wesenheit] e de toda a existência; esta pode, por isso, ser de um tipo totalmente diferente e, no entanto, não inconsciente. Ora, não é a nossa própria essência actual, tanto quanto a podemos seguir no seu interior, pura vontade, e esta, em si mesma, já não cognoscente? Quando nós, por ocasião da morte, perdemos o intelecto, somos depositos unicamente no estado originário *não cognoscente* [erkenntnislosen], que, no entanto, não é simplesmente um estado *inconsciente* [bewußtlos], mas sim um estado que terá de ser mais sublime do que aquela forma, um estado onde a oposição entre sujeito e objecto desaparece, porque aqui aquilo que é conhecido e aquilo que conhece seriam verdadeira e imediatamente a mesma coisa, e, portanto, estaria ausente a condição fundamental de todo o conhecer (aquela oposição).¹²³ (P II, 292)

Relembremos que, já na percepção estética, a autonomia do sujeito não se traduzia apenas na circunstância de ele deixar de ser indivíduo, mas também no facto de a sua relação com o objecto se caracterizar por uma absorção no mesmo. Isto é, ao mesmo tempo que o indivíduo se eleva a sujeito puro do conhecimento, este deixa de poder distinguir-se claramente do objecto, transitando ambos para um estado de identidade (cf. supra, cap. VI). Ora, parece ser exactamente isto que Schopenhauer considera suceder quando o ascetismo é levado ao extremo, com a diferença que esse estado de identidade é, neste último caso, permanente¹²⁴.

¹²³ “Zudem beruht Alles hier Gesagte auf der Voraussetzung, daß wir nun einmal einen nicht bewußtlosen Zustand uns nicht anders vorstellen können, als daß er ein erkennender sei, mithin die Grundform alles Erkennens, das Zerfallen in Subjekt und Objekt, in ein Erkennendes und ein Erkanntes, an sich trage. Allein wir haben zu erwägen, daß diese ganze Form des Erkennens und Erkanntwerdens bloß durch unsere animale, mithin sehr sekundäre und abgeleitete Natur bedingt, also keineswegs der Urzustand aller Wesenheit und alles Daseyns ist, welcher daher ganz anderartig und doch nicht bewußtlos seyn mag. Ist doch sogar unser eigenes, gegenwärtiges Wesen, soweit wir es in sein Inneres zu verfolgen vermögen, bloßer Wille, dieser aber, an sich selbst, schon ein Erkenntnißloses. Wenn wir nun, durch den Tod, den Intellekt einbüßen; so werden wir dadurch nur in den erkenntnißlosen Urzustand versetzt, der aber deshalb nicht ein schlechthin bewußtloser, vielmehr ein über jene Form erhabener seyn wird, ein Zustand, wo der Gegensatz von Subjekt und Objekt wegfällt; weil hier das zu Erkennende mit dem Erkennenden selbst wirklich und unmittelbar Eins seyn würde, also die Grundbedingung alles Erkennens (eben jener Gegensatz) fehlt.”

¹²⁴ No fundo, a consciência da identidade imediata em que a oposição entre sujeito e objecto desaparece é precisamente aquela “consciência melhor” de que Schopenhauer fala nos manuscritos de juventude. A consciência melhor é, no entanto, algo de superior a um estado meramente cognitivo, é algo mais do que a identificação com o sujeito do conhecimento. Cf., por exemplo, HN I, 166-7: “Ich habe (...) öfter gesagt und dargethan wie wir als *wollend unseelig*, als *erkennend seelig* sind, indem wir dann von allem Wollen

Schopenhauer concebe, portanto, o estado de negação da vontade como um estado de fusão com o todo. Schopenhauer parece confirmar precisamente esta ideia quando esclarece, no segundo volume de *O mundo como vontade e representação*, que (afirmação da) vontade e individualidade são noções que se implicam reciprocamente. A individualidade seria, portanto, algo que faria intrinsecamente parte da vontade de vida:

Além disso, pode-se perguntar quão profundamente se estendem as raízes da individualidade na natureza em si do mundo. Ao que se podia, quando muito, ainda responder: as raízes da individualidade são tão profundas quanto a afirmação da vontade de vida; onde a negação surge, elas cessam, pois foram geradas com a afirmação.¹²⁵ (W II, 737)

Na fase final do seu pensamento, Schopenhauer associa cada vez mais o carácter “horrível” da existência ao “erro” da individuação (W II, 563), sugerindo que aquilo de que nos temos de salvar é precisamente da condição de seres individuais. Deste ponto de vista, a salvação corresponderia a um retorno ao “estado originário” da identidade de todas as coisas, em suma, a um retorno à coisa em si, não como vontade, mas como o “x” que constitui a identidade entre todas as coisas:

A individualidade inere à vontade apenas na sua afirmação, não, porém, na sua negação. Desde logo a santidade, que está associada a cada acção puramente moral, baseia-se no facto de ela ter, no fundo, origem no conhecimento imediato da identidade numérica da natureza interna de todo o ser vivo. No entanto, esta identidade só está realmente presente no estado de negação da vontade (*nirvana*), porque a sua afirmação (*sansara*) tem como forma o fenómeno da vontade na multiplicidade. Afirmação da vontade de vida, mundo fenoménico, diversidade de todos os seres, individualidade, egoísmo, ódio e maldade originam-se a partir de *uma* raiz; e, por outro lado, de igual modo, mundo da

entladen das allgenugsame *Subjekt des Erkennens* sind. Hierbei ist nur noch dies dunkel, daß das *bessere Bewußtseyn* (die eigentliche Seeligkeit) doch nicht in Subjekt und Objekt zerfällt, und daher das Subjektseyn zum empirischen Bewußtseyn d. h. zum Zustand der Unseeligkeit (oder wenigstens der Möglichkeit der Unseeligkeit) gehört (...).” Cremos que Schopenhauer deixa de usar o conceito de “consciência melhor” precisamente porque esse estado se encontra já para lá dos limites do que é possível comunicar através do discurso filosófico.

¹²⁵ W II, 737: “Ferner kann man fragen, wie tief, im Wesen an sich der Welt, die Wurzeln der Individualität gehn? worauf sich allenfalls noch antworten ließe: sie gehn so tief, wie die Bejahung des Willens zum Leben; wo die Verneinung eintritt, hören sie auf: denn mit der Bejahung sind sie entsprungen.”

coisa em si, identidade de todos os seres, justiça, altruísmo, negação da vontade de vida.¹²⁶ (W II, 700)

A coisa em si que, no primeiro volume de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer execrava como algo caracterizado pelo conflito interno, pela “guerra de todos contra todos” e, portanto, como algo que “não devia existir”, é agora exaltada como o que está na origem de todos os fenómenos que valoriza. É evidente que a “coisa em si”, como mostrámos, não tem o mesmo sentido nos dois casos. No primeiro volume, a totalidade do mundo é, pelo menos em parte, identificada com a vontade de vida (a coisa em si em sentido relativo); nos textos posteriores, Schopenhauer tende progressivamente a identificar aquela totalidade com o “x” que representa a identidade de todas as coisas e que se encontra para lá da afirmação da vontade.

¹²⁶ “Die Individualität inhärrt also dem Willen nur in seiner Bejahung, nicht aber in seiner Verneinung. Schon die Heiligkeit, welche jeder rein moralischen Handlung anhängt, beruht darauf, daß eine solche, im letzten Grunde, aus der unmittelbaren Erkenntniß der numerischen Identität des innern Wesens alles Lebenden entspringt. Diese Identität ist aber eigentlich nur im Zustande der Verneinung des Willens (Nirwana) vorhanden, da seine Bejahung (Sansara) die Erscheinung desselben in der Vielheit zur Form hat. Bejahung des Willens zum Leben, Erscheinungswelt, Diversität aller Wesen, Individualität, Egoismus, Haß, Bosheit entspringen aus *einer* Wurzel; und eben so andererseits Welt des Dinges an sich, Identität aller Wesen, Gerechtigkeit, Menschenliebe, Verneinung des Willens zum Leben.”

Conclusão

Devemos reunir agora os elementos que foram apurados ao longo dos capítulos que constituem esta dissertação, procurando compreender a unidade das várias perspectivas, que considerámos, muitas das vezes, isoladamente. Este afigura-se-nos também como o melhor modo de restituir a unidade do pensamento de Schopenhauer e, conseqüentemente, de encontrar respostas para as várias perguntas que animaram esta investigação.

Há que distinguir, em primeiro lugar, o enquadramento histórico em que o conceito de sujeito e os problemas que lhe estão associados ocorrem na filosofia de Schopenhauer da problemática de fundo que anima o seu sistema. Esta não diz, primariamente, respeito ao problema da cognição, ao estatuto da mente ou à relação entre a mente e o corpo. Desde os seus primeiros manuscritos, o problema de Schopenhauer prende-se, antes, com a condição humana. A vida é, para Schopenhauer, marcada essencialmente por dor, sofrimento, falta e ausência de sentido. A esta experiência junta-se ainda outra: a expectativa de uma saída daquela condição infeliz, uma expectativa de salvação, de redenção.

É esta experiência primordial da vida que leva Schopenhauer a interrogar o que somos e que mundo é este em que nos achamos, para nos encontrarmos numa condição tão miserável, e se é possível alcançarmos uma condição totalmente diferente, por assim dizer, uma outra vida.

É no quadro desta interrogação acerca da natureza e da condição da nossa existência que a problemática epistemológica e metafísica relativa ao sujeito pode ser levada ao seu termo, por muito que a leitura isolada do primeiro e segundo livros de *O mundo como vontade e representação* sugira o contrário. Contudo, uma vez que o sujeito é problematizado por meio de conceitos provenientes da filosofia moderna e do debate pós-kantiano que lhe sucede, não é possível isolar a forma do conteúdo e discutir o sujeito sem referência a esse enquadramento histórico. Por muito que a filosofia de Schopenhauer tenha uma inspiração que é, em grande parte, divergente daquela que

animou uma boa parte da filosofia moderna, os instrumentos conceptuais de que dispõe encontram-se precisamente no terreno dela.

Schopenhauer começa por encontrar em Kant os conceitos que lhe permitem pensar a possibilidade de uma outra existência, diferente da empírica. Em primeiro lugar, a ideia de que a realidade empírica é, no seu todo, fenómeno, e de que o sujeito não pode ser determinado, nem como matéria, nem como alma. Numa primeira fase, isto significa, para Schopenhauer, que o domínio da subjectividade empírica, juntamente com o chamado mundo sensível, não esgotam tudo aquilo que há ou pode haver, nada impedindo a existência de um outro tipo de realidade, diferente daquela que se manifesta aos nossos sentidos. Embora venha a abandonar a noção de consciência melhor e, juntamente com ela, a ideia de que a filosofia possa falar de uma realidade transcendente à empírica, Schopenhauer manteve sempre a tese de que o sujeito não podia ser inteiramente redutível ao mundo empírico.

Que conceito de subjectividade vê Schopenhauer implicado na *Crítica da razão pura*? O sujeito como condição da objectividade não pode estar, ele mesmo, subordinado aos critérios que definem aquilo que ele condiciona. Ele não pode ser nem espacial, nem temporal, nem sequer individual. A relação que mantém com os objectos tem de ser totalmente diferente da relação que os objectos têm uns com os outros, que é definida pelo princípio da razão suficiente.

Um dos motivos centrais da *Dedução transcendental das categorias* de Kant é, precisamente, demonstrar que só pode haver objectividade havendo um eu como sujeito *do pensamento*, em particular, um eu que constitua a unidade entre todas as representações e seja idêntico ao longo do tempo. Pelo menos nos seus primeiros textos, Schopenhauer não se debateu com o requisito de haver um pólo que unificasse todas as representações para haver experiência. No entanto, partiu da ideia kantiana como premissa e fez também do sujeito uma condição da objectividade. O sujeito não é independente do mundo no sentido de o criar ou de ser uma realidade que o transcende por completo. O sujeito pode ser definido como a condição formal da objectividade, motivo pelo qual a relação com o objecto é uma componente essencial do seu conceito.

Por outro lado, o sujeito também não é uma entidade que exista em si mesma. Não se trata aqui de uma substância pensante, que se possa conhecer a si mesma como tal e que exista independentemente dos objectos de que tem consciência. Por essa razão, o debate entre aqueles que vêem a alma como a essência do sujeito (os “espiritualistas”) e aqueles que a negam ou, de algum modo, reduzem ao corpo (“os materialistas”)

consiste numa falsa alternativa. Schopenhauer torna explícito, portanto, aquilo que já estava ínsito na *Crítica da razão pura*: o sujeito não pode continuar a ser pensado através das categorias tradicionais, como corpo e alma. Após a filosofia de Kant, o estatuto do sujeito torna-se verdadeiramente problemático.

Para Schopenhauer, a pressuposição do sujeito, uma vez descoberta reflexivamente, tem o estatuto de um facto: toda a cognição implica precisamente uma consciência e um objecto diferente dela. Este facto é, aliás, postulado por ele como a forma mais universal de toda a representação: a relação sujeito-objecto.

A descoberta da forma mais universal da representação, isto é, da subjectividade como condição da objectividade é simultaneamente a descoberta do carácter ideal do mundo empírico. Enquanto Kant tentou sustentar o idealismo como única explicação para o facto de possuímos conhecimentos a priori sobre objectos, Schopenhauer vê-o como uma explicitação da relação sujeito-objecto ou do princípio de que todo o objecto pressupõe um sujeito. De facto, o princípio da filosofia de Schopenhauer parece aproximar-se de uma verdade evidente por si mesma: se todo o objecto pressupõe, por definição, uma consciência dele, segue-se que esse objecto, pensado como exterior à consciência, tem de ser completamente diferente do modo como ele se dá como objecto. Podemos desde já dizer que não é, aliás, possível, de acordo com esta última linha de raciocínio, alguma vez conhecer o objecto como coisa em si, pois, para isso, seria necessário ter alguma forma de consciência dela e, portanto, ele deixaria de ser uma coisa em si. É, aliás, a esta mesma conclusão que Schopenhauer chega, se bem que apenas a explicita inteiramente no segundo volume de *O mundo como vontade e representação*.

A tendência de rejeição do idealismo de Schopenhauer por parte de quase todo o comentário anglo-saxónico, com a honrosa excepção de Magee (1983), parece-nos, por isso, assentar numa má-compreensão do seu sentido. Como referimos no texto, não se trata de encontrar argumentos a favor ou contra o idealismo, entendido como uma tese segundo a qual a realidade material não existe. Como nos esforçámos por mostrar, o idealismo não implica que a realidade seja uma mera ilusão. O mundo é tão real como qualquer um dos indivíduos cognoscentes nele presentes; só do ponto de vista da consciência transcendental é que o mundo pode ser considerado ideal. O que está em causa no idealismo não é negar a existência dos objectos, mas, antes, compreender o seu verdadeiro estatuto: eles são intrinsecamente dependentes da consciência. É evidente que a descoberta do estatuto “ideal” de todo e qualquer objecto não significa que se

tenha de aceitar o conceito de coisa em si, como Schopenhauer o entende. Aliás, a refutação do conceito de coisa em si só pode ser feita recorrendo às premissas que o próprio idealismo transcendental fornece, ou seja, mostrando que, uma vez que tudo aquilo que podemos conceber, imaginar ou perceber é sempre algo de que temos, de uma forma ou de outra, consciência, não faz sentido sequer conceber algo como uma coisa em si, isto é, algo cujo predicado essencial é precisamente o de “ser totalmente independente da consciência”.

Mas o que é a consciência transcendental? Que tipo de realidade é esta que sustenta o mundo da representação, sem, contudo, surgir no seu interior?

O sujeito do conhecimento é incognoscível, uma vez que como pressuposto do conhecimento, está implicado em qualquer tentativa de se conhecer a si próprio. O sujeito do conhecimento não se pode conhecer a si próprio, porque não há, em última análise, nada para conhecer nele como sujeito cognoscente. Esta ideia pode ser vista também como uma mera aplicação do idealismo transcendental ao próprio sujeito: o sujeito não se pode conhecer como coisa em si.

Por outro lado, ao limitar o conhecimento humano ao domínio daquilo a que chama o “fenómeno”, a *Crítica da razão pura* acaba por legitimar também uma concepção empírica da cognição. Esta corresponde àquilo a que Schopenhauer chama o “ponto de vista objectivo”, quer dizer, à investigação da cognição como capacidade dos animais. Esta linha de investigação não é seguida por Kant, até porque só no século XIX se começou a desenvolver o que hoje chamamos neurociência. Este desenvolvimento viria, no entanto, a exercer uma grande influência no pensamento de Schopenhauer, ao ponto de a tendência para apresentar a sua teoria do conhecimento em termos objectivos se ter tornado cada vez mais acentuada. Schopenhauer desempenhou mesmo um papel seminal ao procurar conciliar a abordagem transcendental à consciência com a abordagem puramente fisiológica. Esta conciliação está já, aliás, fundada no modo como Schopenhauer lê a filosofia transcendental de Kant.

De acordo com a interpretação schopenhaueriana da *Crítica da razão pura*, o domínio fenoménico é constituído por dois pólos: sujeito transcendental e objecto transcendental. Enquanto numa primeira fase a correlação entre sujeito e objecto era imanente à própria consciência transcendental, no decurso do seu pensamento, Schopenhauer tende a vê-los como constituindo dois domínios que servem como pontos de partida alternativos para a investigação da realidade: o sujeito e a matéria, que, como

vimos em I.5.4, acaba por tomar o lugar daquele que, para Kant, é o objecto transcendental.

Se permanecermos no domínio fenoménico e abstrairmos do problema da realidade última (da coisa em si), tanto o ponto de vista subjectivo como o ponto de vista objectivo têm legitimidade. Isto é, do ponto de vista fenoménico, é indiferente considerar a realidade como uma representação do sujeito ou uma modificação da matéria. O ponto de vista idealista-subjectivo é, portanto, não menos que a perspectiva materialista-objectiva, um ponto de vista concernente ao fenómeno e, portanto, parcial. Schopenhauer mina, por assim dizer, o fundamento idealista do seu próprio sistema, renunciando, por isso, ao ideal cartesiano de uma fundação absoluta da filosofia no *cogito*. Ao levar a *Crítica da razão pura* até às suas consequências últimas, Schopenhauer acaba por relativizar o primado do ponto de vista subjectivo. Aliás, este só mantém a sua prerrogativa face ao objectivo por ser ele que conduz à metafísica.

Uma vez que nenhuma das propriedades que definem o fenómeno pode ser atribuída à coisa em si, Schopenhauer parte também do princípio de que ela tem de se situar para além dos conceitos de subjectividade e objectividade. Não se pode atribuir, portanto, consciência à coisa em si. O sujeito e o objecto teriam, num certo sentido, de ser a mesma coisa, do ponto de vista dela. É por isso que tanto o espiritualismo como o materialismo são pontos de vista falsos sobre a natureza da subjectividade, se considerados a partir da coisa em si. A realidade última, a coisa em si, tem de ser, em última análise, uma realidade absolutamente indiferenciada, uma vez que não pode ter propriedades nem espaciais, nem temporais, nem se lhe aplicam nenhuma das outras categorias kantianas, em particular, a causalidade. Se aceitarmos as premissas do idealismo transcendental, a realidade última é, portanto, por definição, una e indiferenciada. É importante recordar que estes predicados não designam nada de positivo, o seu estatuto é apenas negativo – eles resultam da negação de todas as propriedades do fenómeno – e, portanto, não constituem nenhum conhecimento da realidade em causa.

A investigação respeitante à natureza do sujeito teria aqui o seu fim, se Schopenhauer não pretendesse obter um conhecimento, ainda que consideravelmente restringido, da coisa em si. A investigação sobre a natureza da subjectividade confunde-se aqui com a investigação sobre o objecto, em última análise, com a investigação sobre o mundo no seu todo. Deste ponto de vista, a pergunta pela coisa em si é também a pergunta pelo sujeito.

Para responder a esta pergunta, Schopenhauer apela a um aspecto da subjectividade a que Kant não faz inteira justiça. Na qualidade de apercepção transcendental, o sujeito é considerado apenas como um ser teórico-cognitivo. No entanto, o sujeito não é apenas uma condição da objectividade, ele é também – e se calhar até com mais propriedade – algo, ou melhor, alguém, que age no mundo dos objectos e que, portanto, é também parte do mundo tal como eles. Esta é uma das teses de fundo sobre a subjectividade: é apenas pelo facto de sermos seres práticos e não *apenas* teóricos que há consciência de se ser algo como um eu. É também isso que, retroactivamente, está na base da ideia de que o sujeito cognoscente não é nada ou, melhor, não é *ninguém*. Ao contrário do que sucede com a “apercepção transcendental”, que, segundo Schopenhauer, não envolve nenhuma consciência da existência do si próprio, através da vontade temos acesso ao facto de nós mesmos. A vontade é, como vimos, precisamente a faculdade que enraíza o nosso eu no mundo. É precisamente como vontade que se pode dizer que aquele sujeito que pode dizer “eu”, o sujeito cognoscente, existe. É a vontade que medeia o “ponto imóvel” que se encontra por trás de todas as nossas representações, o sujeito da cognição, e aquele objecto muito particular a que chamamos o nosso corpo.

Como tentámos mostrar no texto (cf. supra, capítulo III), a intuição filosófica genuína que resulta da análise que Schopenhauer faz da consciência do corpo próprio é que esta constitui uma mediação entre o interior e o exterior, entre a mente e o corpo. De facto, a vontade não é pensável como um conceito exclusivamente mental. Pelo menos a possibilidade da acção corporal, quando não a sua própria realização, é parte essencial da consciência da vontade. Aliás, sem uma manifestação corporal, a vontade fica sempre, de certo modo, frustrada. Ou seja, a consciência do corpo próprio, na medida em que este pode manifestar a vontade, não é, como a consciência de outros objectos, exterior, nem, como a consciência dos nossos pensamentos íntimos, meramente interior. Todavia, mostrámos também que Schopenhauer, por pensar toda a consciência como exclusivamente interna ou externa, nem sempre é fiel a esta intuição e tende a falar da consciência da vontade como se fosse uma consciência exclusivamente interna.

Uma vez que a experiência mais transparente da natureza do sujeito e do objecto reside precisamente na consciência de nós mesmos como seres volitivos – esta consciência é como que um ponto de identidade entre o sujeito e o objecto –, a ideia principal de Schopenhauer, com a qual pretendia gravar definitivamente o seu nome na

história da filosofia, é, precisamente, *interpretar* a natureza da realidade última a partir daquela consciência.

Aqui levanta-se, desde logo, o problema de o sentimento de vontade ser também, de certo modo, uma consciência e, portanto, poder ser acometido de idealidade, tal como sucede com qualquer outro tipo de consciência, que pressupõe sempre a relação sujeito-objecto. Aliás, como tivemos oportunidade de mostrar no capítulo III, as oscilações de Schopenhauer têm aí, precisamente, a sua raiz. Por um lado, só se pode demonstrar que somos realmente (“em si”) vontade se se tratar de uma evidência inelutável. Por outro lado, Schopenhauer está bem ciente de que a palavra “vontade” é já uma interpretação e não algo que corresponda a um conhecimento da coisa em si.

A aplicação da consciência subjectiva da vontade tem início com a demonstração de que o corpo no seu todo, o organismo, é uma objectivação da vontade no seu todo. Esta tese tem, no entanto, um problema de fundo. Para ser estabelecida teria de haver, em primeiro lugar, conhecimento daquilo que, para Schopenhauer, é o pressuposto de cada acto de vontade individual, o carácter como pressuposto de todas as acções individuais. Este conhecimento, segundo Schopenhauer, não existe. Nunca obtemos um conhecimento infalível do nosso carácter. Conhecemo-la apenas nas acções particulares do corpo.

Portanto, na medida em que há uma forma de consciência dela, ainda que mais imediata do que todas as outras, a vontade não é a coisa em si em sentido próprio. Quando se identifica a coisa em si com a vontade é necessário, portanto, adicionar duas cláusulas restritivas. Em primeiro lugar, a investigação metafísica só concerne a natureza daquilo que aparece, do fenómeno, e não se ocupa da possibilidade de existirem entidades transcendentais à realidade empírica. Em segundo lugar, a vontade em sentido próprio é apenas a manifestação mais visível da natureza do fenómeno. Quando se aplica o conceito de vontade ao mundo fenoménico como um todo, que é, na verdade, o sistema de todas as formas naturais, trata-se de uma denominação metafórica.

“Coisa em si” e “vontade” são, portanto, termos que são usados com diferentes sentidos na obra de Schopenhauer. Eles podem designar: 1) a realidade independentemente do seu aparecimento (a coisa em si em sentido próprio ou absoluto); 2) a natureza, o “quê”, do mundo empírico no seu todo; e 3) a manifestação mais visível do mundo na consciência de si. E é à segunda das instâncias referidas, a essência ou natureza do mundo como um todo, que Schopenhauer aplica o termo vontade a partir da

sua experiência na consciência de si. O argumento analógico consiste, portanto, em denominar a natureza do mundo como um todo a partir da sua experiência mais imediata na consciência de si, sendo que a coisa em si, em sentido próprio, permanece incognoscível.

O argumento implica, como vimos, que a vontade, de que o mundo é a manifestação, seja pensada como desprovida de consciência. O problema é que Schopenhauer necessita da consciência para chegar à tese da identidade entre corpo e vontade, pois só assim pode reclamar algum tipo de evidência e, até mesmo, algum tipo de notícia do fenómeno da vontade e da sua identidade com o corpo.

Temos, portanto, de esclarecer em que sentido a coisa em si e a vontade podem ser ditas inconscientes. Em primeiro lugar, a coisa em si, em sentido próprio, é inconsciente no sentido de não ser caracterizada pela forma do fenómeno (a “divisão sujeito-objecto”). Por outro lado, a vontade de vida, isto é, a natureza do mundo, pode também ser caracterizada como essencialmente inconsciente pelo facto de não ser dirigida pelo intellecto, de o intellecto desempenhar um papel apenas secundário relativamente a ela. Refira-se, contudo, que, apesar de a essência do mundo como vontade de vida ser inconsciente, ela não pode ser vista como independente de toda a consciência. A vontade é, aliás, neste sentido, a essência do próprio fenómeno, do mundo que nos aparece. O facto de ser, de certo modo, relativa à consciência anuncia-se, desde logo, na expressão que é usada para caracterizar a sua essência, “vontade de vida”, que significa uma tendência cega para a objectivação, isto é, para se manifestar, para se tornar fenómeno.

A metafísica da vontade leva também a Schopenhauer a reconsiderar a natureza e função da consciência. Como vimos, o ponto de vista objectivo mostra-nos que a consciência está condicionada pelo cérebro. Portanto, ela é interpretada também como uma objectivação da vontade, sendo que, neste caso, isso significa que a consciência é uma função orgânica, um instrumento ao serviço do organismo a que pertence. Ela é um requisito necessário para a conservação dos seres em que a vontade aparece individuada, isto é, dos animais.

Segundo Schopenhauer, a origem e a necessidade do surgimento da consciência demonstra que ela não pode ter uma vocação teórica, mas inteiramente prática, até mesmo biológica: a consciência conhece as coisas apenas na medida em que estas contribuem para a preservação do organismo. Schopenhauer vê, por isso, nesta redefinição da consciência uma nova demonstração de que ela não pode revelar-nos a

verdadeira natureza das coisas, as coisas como são em si mesmas. Isto é, depois de o idealismo ter servido de ponto de partida para alcançar o conhecimento metafísico, Schopenhauer tira partido deste para fundar o idealismo. Na secção V.2, vimos que esta “dedução” do idealismo a partir da metafísica não é bem-sucedida, pois a natureza daquilo que pretende demonstrar é também significativamente diferente da natureza do idealismo do primeiro livro. Mesmo que a origem da consciência implique que ela tenha uma vocação eminentemente prática, isso não se traduz numa demonstração do idealismo transcendental, isto é, de que a estrutura fundamental da realidade seja ideal.

Existe, no entanto, outra forma de dar sentido ao que chamámos “dedução objectiva do idealismo”: a consciência gera uma ilusão ao levar a vontade a concentrar-se apenas num organismo individual como se fosse o centro do mundo, *toda a vontade*, e não apenas uma parte dela. Segundo Schopenhauer, existe, no entanto, a possibilidade de o sujeito abandonar o seu modo de conhecer individual e identificar-se com aquele todo.

A possibilidade de o sujeito se passar a identificar com o todo e não apenas com o seu fenómeno individual pareceria excluída dado o carácter necessariamente individual e superficial da consciência. É aqui que entra, de novo, em jogo a noção de sujeito do conhecimento não-individual. Vimos que, a partir do momento em que se constitui a consciência ou, pelo menos, a consciência humana, racional, tem de se constituir também um sujeito do conhecimento como seu pólo último (cf. supra, I.6). Por isso, embora a consciência seja originalmente uma objectivação da vontade, isto é, tenha a função de um mero instrumento do organismo na luta pela sobrevivência, a sua ocorrência pressupõe a constituição do “eu teórico”, que, quando reunidas as condições, se pode transformar num mero espectador da realidade e, em lugar de perceber apenas as relações particulares entre os objectos, se eleva a um conhecimento intuitivo do todo.

Refira-se que Schopenhauer não atribui à razão o papel que lhe é devido como condição da subjectividade e, consequentemente, como condição da identificação do indivíduo com o todo. Se é verdade que esta identificação não pode ser meramente racional, sob pena de ser abstracta – como ocorre, por exemplo, no contrato social que funda o Estado, em que, segundo Schopenhauer, a razão mantém a sua função instrumental –, a razão é uma condição fundamental da percepção intuitiva através da qual aquela identificação se dá. Como vimos (cf. supra, I.5), apenas a razão permite a circunspecção, isto é, um conhecimento que transcende o ponto de vista particular,

motivo pelo qual, também, a arte, a moral, a vida ascética e a filosofia só podem ser práticas humanas.

A possibilidade de uma superação do ponto de vista individual põe em causa precisamente a tese fundamental de que a cognição é um “produto” da vontade e, portanto, inteiramente secundária. Se a vontade é essencialmente cega, irracional, etc., como é possível que ela se eleve a um conhecimento adequado da sua natureza, isto é, em última análise, a um reconhecimento de si mesma? Este problema só pode ser atenuado se tomarmos o mundo não como mera vontade cega, irracional, etc., mas sim como autoconhecimento da vontade. Deste modo, a manifestação da vontade para si própria faria parte da própria essência do mundo e a vontade, tomada por si mesma, independente da sua manifestação, seria uma mera abstracção.

Segundo Schopenhauer, podemos confirmar empiricamente a existência de fenómenos em que a vontade se conhece a si própria adequadamente. É isso que sucede na percepção estética, na acção moral, na vida ascética e, acrescentaríamos nós, na *filosofia*. O segundo livro de *O mundo como vontade e representação* consiste, aliás, já numa forma abstracta deste reconhecimento, que se consubstancia no “argumento analógico”. No entanto, o terceiro e o quarto livros apresentam experiências concretas dele.

Na percepção estética, a negação da vontade é ainda uma mera suspensão, em que o sujeito se liberta da sua individualidade para conhecer intuitivamente as formas universais do mundo, as “ideias platónicas”. São estas formas universais que, posteriormente, o artista apresenta sob a forma de obras de arte. Simultaneamente, Schopenhauer descreve a percepção estética como uma identificação com o objecto, indiciando, desse modo, o elemento que situa as suas reflexões estéticas no quadro do seu sistema metafísico: na percepção estética há um autoconhecimento da vontade, ainda que este esteja ainda embargado por se manter no plano meramente cognitivo e o sujeito continue, do ponto de vista prático, a agir como antes.

A acção moral, seja esta uma acção dita justa, que implica apenas a não-infracção da esfera de afirmação do outro indivíduo, ou uma acção altruísta, em que o sujeito visa positivamente mitigar o sofrimento do outro, decorre de uma superação do ponto de vista individual e de um certo grau de identificação com outros seres humanos e, até, com outros seres sencientes em geral. No entanto, o conhecimento envolvido na percepção do sofrimento alheio como se fosse um sofrimento próprio, isto é, o sentimento de compaixão, está ainda limitado pelo facto de não haver uma compreensão

intuitiva plena da natureza da vontade. É esta compreensão que está em jogo no ascetismo. O asceta compreende intuitivamente o carácter vazio da existência e reconhece-o como a verdadeira natureza da vontade, isto é, como a sua própria natureza.

O facto de o autoconhecimento se realizar plenamente naqueles três momentos não implica que ele não esteja já pressuposto em qualquer forma de consciência. Esse é, aliás, um dos motivos principais do idealismo de Schopenhauer: o mundo empírico não é pensável sem ser por relação a um sujeito cognoscente. Por isso, o mundo não é apenas vontade cega. Ele é a vontade cega a aparecer a uma consciência. Sem esta referência à consciência, estaríamos a pensar apenas a coisa em si para lá do fenómeno, o “x” incognoscível. Assim, segundo Schopenhauer, o mundo não é somente vontade, ele é simultaneamente representação. Isto implica, como tentámos mostrar no texto, que o conhecimento individual do mundo seja já uma forma de autoconhecimento, por muito desadequado que seja. A condição de alienação em que a vontade se encontra relativamente a si própria só é possível porque, de raiz, a vontade tem conhecimento de si mesma: só é possível a vontade não se reconhecer a si mesma por ter já um conhecimento de si mesma. É por isso que o egoísmo corresponde já a uma “perspectiva metafísica” determinada, nomeadamente, a identificação de si próprio (da sua própria vontade) como o único fenómeno real.

Podemos concluir que, entendida como a expressão da ideia de que o mundo é o autoconhecimento da vontade, não se pode afirmar – como Schopenhauer muitas vezes faz – que o mundo seja cego ou irracional. De facto, esta ideia tem sempre de ser contrabalançada com a sua contrária: se reconheço o mundo como cego ou irracional é porque, de raiz, sendo nós parte dele, já superámos essa posição, pelo menos no momento em que o reconhecemos como tal. Por outro lado, a nossa intenção também não é demonstrar o contrário, isto é, que o mundo seja, no seu cerne, a manifestação do conhecimento ou da razão – o que, ironicamente, aproximaria o sistema de Schopenhauer de algumas das interpretações mais racionalistas e metafísicas da filosofia de Hegel. O que se pode concluir é, antes, que, sendo o mundo fenoménico, de raiz, um processo de progressiva revelação da subjectividade, não podemos, no entanto, inferir nada relativamente ao que possa ser o mundo independente do seu fenómeno: não podemos dizer que ele seja racional ou irracional, cego ou inteligente, caótico ou ordenado, etc.

Independentemente desta versão mais moderada do sistema de Schopenhauer, que propomos aqui, é necessário reconhecer que — de um modo que o aproxima mais

do idealismo alemão do que de Kant — Schopenhauer acaba por identificar a estrutura do mundo com a própria estrutura do eu. Esta ideia é, como é evidente, muito discutível. Se é verdade que, na contemporaneidade, o ser humano é visto como parte integral do mundo, é difícil encontrar eco da ideia de que o ser humano é um microcosmos que replica precisamente a estrutura do macrocosmos; e de que, inversamente, este tem, portanto, de ser compreendido também a partir do ser humano. Para além disso, poderá ser discutível que a arte, a compaixão ou o ascetismo correspondam a formas de desenvolvimento e realização daquilo que o macrocosmos já é em potência, isto é, formas de subjectividade autêntica. É, contudo, inegável que a concepção de subjectividade como um processo de autoconhecimento - a ideia de que o si próprio consiste originalmente no próprio processo de compreensão de si mesmo, processo que pode ser mais ou menos desenvolvido e, correlativamente, mais ou menos traduzido existencialmente - que o sistema de Schopenhauer reflecte, manteve-se viva na filosofia posterior, em particular em filósofos como Nietzsche ou Heidegger. No caso concreto de Schopenhauer, o modo como ele desenvolve esta ideia mantém o seu interesse e actualidade, por um lado, porque reconhece a necessidade, como quase ninguém antes dele, de o sujeito se compreender como natureza. Mas, por outro lado, Schopenhauer mostra também até que ponto esta compreensão é parcial: o facto de o sujeito ter a capacidade de se reconhecer como natureza leva-o já para além dela.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia Primária:

Obras de Schopenhauer:

SCHOPENHAUER, Arthur, *Sämtliche Werke*, 4ª ed., Leipzig, Brockhaus, 1988, 7 vols.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Der Handschriftliche Nachlass in 5 Bänden*, Frankfurt am Main, Waldemar Kramer, 1966-1975, 5 vols.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Gesammelte Briefe*, Bonn, Bouvier, 1987.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Philosophische Vorlesungen aus dem handschriftlichen Nachlass*, München, Piper, 1984-1986, 4 vols.

Outros autores:

ARISTÓTELES, “On the Soul” in *Aristotle in Twenty-three Volumes*, vol. VIII, trad. ingl. W. S. Hett, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1986.

BERKELEY, George, *Philosophical Works*, J. M. Dent, London, 1996.

DARWIN, Charles, *The Origin of Species*, ed. J. W. Burrow, London, Penguin Books, 1985.

DARWIN, Charles, *The Descent of Man*, 1ª ed., London, Penguin Books, 2004.

DESCARTES, *Meditações sobre a filosofia primeira*, trad. Gustavo e Fraga, Coimbra, Livraria Almedina, 1992.

FICHTE, Johann Gottlieb, *Zu theoretischen Philosophie I, Fichtes Werke*, ed. Immanuel Hermann Fichte, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

FREUD, Sigmund, “Das Unbewußte” in *Psychologie des Unbewußten*, vol. III, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1972, pp. 119-173.

FREUD, Sigmund, “Jenseits des Lustprinzips” in *Psychologie des Unbewußten*, vol. III, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1972, pp. 213-330 (trad. port. Isabel Castro Silva, *Para além do princípio do prazer*, Lisboa, Relógio d’Água, 2009).

HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, *Werke*, vol. 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1ª ed., 1970.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001.

HEIDEGGER, Martin, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1984.

HUME, David, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp, Oxford, Oxford University Press, 1999.

HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton e Mary J. Norton, Oxford, Oxford University Press, 2000.

JACOBI, Friedrich Heinrich, “David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus” in *Werke*, vol. II, ed. Friedrich Roth e Friedrich Koppen, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980 (facsimile da ed. de Gerhard Fleischer, Leipzig, 1815).

KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, *Werkausgabe*, vols. III-IV, ed. Wilhelm Weischedel, 1ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974 (trad. port. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, *Crítica da razão pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001).

KANT, Immanuel, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, *Werkausgabe*, vols. V-VI, ed. Wilhelm Weischedel, 1ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

KANT, Immanuel, “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten” in *Werkausgabe*, vol. VII, ed. Wilhelm Weischedel, 1ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974, pp. 10-102.

KANT, Immanuel, “Kritik der praktischen Vernunft” in *Werkausgabe*, vol. VII, ed. Wilhelm Weischedel, 1ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974, pp. 105-302.

KANT, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, *Werkausgabe*, vol. X, ed. Wilhelm Weischedel, 5ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.

KANT, Immanuel, “Anthropologie in pragmatischer Hinsicht” in *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2*, *Werkausgabe*, vol. XII, ed. Wilhelm Weischedel, 4ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, pp. 398-690.

KANT, Immanuel, *Dissertação de 1770 seguida de carta a Marcus Herz*, trad. Leonel Ribeiro dos Santos e António Marques, Lisboa, Imprensa nacional - Casa da moeda, s.d..

- LEIBNIZ, *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, trad. Adelino Cardoso, Lisboa, Edições Colibri, s.d..
- LOCKE, John, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Kritische Studienausgabe*, ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Berlin, de Gruyter, 1967ss., 15 vols.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Über Schopenhauer* in SPIERLING, Volker, ed., *Materialien zu Schopenhauers >Die Welt als Wille und Vorstellung<*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, pp. 253-262.
- PLATÃO, *Fédon*, trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Coimbra, Livraria Minerva, 1998.
- PLATÃO, *A República*, trad. Maria Helena Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, s. d.
- SCHELLING, F. W. J., *Ausgewählte Schriften*, vol. I, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- SCHELLING, F. W. J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Hamburg, Meiner, 1997.
- SPINOZA, Baruch, *Ética*, trad., Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões, Lisboa, Relógio d' Água, 1992.
- SPINOZA, Baruch, *Complete Works*, ed. Michael L. Morgan, trad. Samuel Shirley, Indianapolis, Hackett, 2002.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, "Tagebücher 1914-1916" in *Werkausgabe*, vol. I, 1ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, pp. 87-223.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, "Tractatus logico-philosophicus" in *Werkausgabe*, vol. I, 1ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, pp. 7-85.

Bibliografia secundária:

- ALLISON, Henry (1983), *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven, Yale University Press.

- AMERIKS, Karl (1990), "Short Arguments for Idealism", *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 72, pp.63-85.
- ATWELL, John (1990), *Schopenhauer. The Human Character*, Philadelphia, Tempel University Press.
- ATWELL, John (1995), *Schopenhauer on the Character of the World. The Metaphysics of the Will*, Berkeley e Los Angeles, California, University of California Press.
- ATWELL, John (1996), "Art as liberation: a central theme of Schopenhauer's philosophy" in Dale Jacquette (ed.), *Schopenhauer, Philosophy and the Arts*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.81-106.
- BEISER, Frederick C. (1987), *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press.
- BEISER, Frederick (2005), *Hegel*, New York, Routledge.
- BOOMS, Martin (2003), *Aporie und Subjekt. Die erkenntnistheoretische Entfaltungslogik der Philosophie Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- CARTWRIGHT, David E. (1984), "Kant and Nietzsche on the Morality of Pity", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 45, n° 1, pp.83-98.
- CARTWRIGHT, David E. (1998), "Nietzsche's Use and Abuse of Schopenhauer's Moral Philosophy for Life" in Christopher Janaway (ed.), *Willing and Nothingness. Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford, Clarendon Press, pp. 116-150.
- CLARK, Maudemarie (1998), "On Knowledge, Truth and Value: Nietzsche's Debt to Schopenhauer and the Development of his Empiricism" in Christopher Janaway (ed.), *Willing and Nothingness. Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford, Clarendon Press, pp.37-78.
- CONSTÂNCIO, João (2011), "On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer", *Nietzsche-Studien*, 40, pp. 1-42.
- DICKERSON, A. B. (2004) *Kant on Representation and Objectivity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DÖRPINGHAUS, Andreas (2000), "Der Leib als Schlüssel zur Welt. Zur Bedeutung und Funktion des Leibes in der Philosophie Arthur Schopenhauers", *Schopenhauer-Jahrbuch*, 81, pp.15-31.
- FOX, Michael (1980), ed., *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, Brighton, Sussex, The Harvester Press.

- GARDNER, Sebastian (1999), "Schopenhauer, Will and the Unconscious" in Christopher Janaway (ed.), *Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, Cambridge, pp.375-421.
- GARDNER, Sebastian (2010), "Eduard von Harmann's *Philosophy of the Unconscious*", in Angus Nicholls & Martin Liebscher (eds.), *Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.173-199.
- GLOCK, Hans-Johann (1999), "Schopenhauer and Wittgenstein: Representation as Language and Will" in Christopher Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.422-458.
- GÖDDE, Günter (2005), "Schopenhauers Entdeckung der Psychologie des Unbewußten", *Schopenhauer-Jahrbuch*, 86.
- GUYER, Paul (1999), "Schopenhauer, Kant and the Methods of Philosophy" in Christopher Janaway (ed.), *Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.93-137.
- HAMLYN, David (1972), "Schopenhauer on the Principle of Sufficient Reason" in Godfrey Vesey (ed.), *Reason and Reality*, Royal Institute of Philosophy Lectures, Vol. 5, 1970-1, London, Macmillan, 1972, pp.145-162 (agora in Michael Fox (ed.), *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, Brighton, Sussex, The Harvester Press, 1980, pp.78-94).
- HAMLYN, David (1980), *Schopenhauer. The Arguments of the Philosophers*, London, Routledge & Kegan Paul.
- HAMLYN, David (1999), "Schopenhauer on Knowledge" in Christopher Janaway (1999), *Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JACQUETTE, Dale (1996), ed., *Schopenhauer, Philosophy and the Arts*, Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press.
- JACQUETTE, Dale (1999), "Schopenhauer on Death" in Christopher Janaway (ed.), *Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 293-317.
- JACQUETTE, Dale (2005), *The Philosophy of Schopenhauer*, Chesham, Acumen.
- JANAWAY, Christopher (1989), *Self and World in Schopenhauer's Philosophy.*, Oxford University Press, Oxford.

- JANAWAY, Christopher (1998), ed., *Willing and Nothingness. Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford, Clarendon Press.
- JANAWAY, Christopher (1999a), ed., *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JANAWAY, Christopher (1999b), "Will and Nature" in Christopher Janaway (ed.), *Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.138-170.
- JANAWAY, Christopher (1999c), "Schopenhauer's Pessimism" in Christopher Janaway (ed.), *Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp.318-343.
- JANAWAY, Christopher e NEILL, Alex (2009), eds., *Better Consciousness: Schopenhauer's philosophy of value*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- JANAWAY, Christopher (2010), "The real essence of human beings: Schopenhauer and the unconscious will" in Angus Nicholls & Martin Liebscher (eds.), *Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 140-155.
- KAMATA, Yasuo (1988), *Der Junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, Freiburg, Karl Alber.
- KITCHER, Patricia (1990), *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford, Oxford University Press.
- KOßLER, Matthias (1990), *Substantielles Wissen und subjektives Handeln. Dargestellt in einem Vergleich von Hegel und Schopenhauer*, Frankfurt am Main, Peter Lang.
- KOßLER, Matthias (1995), "Empirische und Intelligibler Charakter: Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer", *Schopenhauer-Jahrbuch*, 76, pp.195-201.
- KOßLER, Matthias (2002a), "Zur Rolle der Besonnenheit in Schopenhauers Ästhetik", *Schopenhauer-Jahrbuch*, 83, pp. 119-133.
- KOßLER, Matthias (2002b), "Schopenhauers Philosophie als Erfahrung des Charakters" in Dieter Birnbacher, Andreas Lorenz e Leon Miodonski (eds.), *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000*, Würzburg, Königshausen & Neumann, pp.91-110.
- KOßLER, Matthias (2005), "Formen des Unbewußten bei Schopenhauer in ihrer Beziehung zur philosophischen Tradition", *Schopenhauer-Jahrbuch*, 86, pp.37-54.

- KOßLER, Matthias (2006a), "Die eine Anschauung – der eine Gedanke. Zur Systemfrage bei Fichte und Schopenhauer" in Lore Hühn (ed.), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Beiträge des Internationalen Kongresses der Schopenhauer-Gesellschaft e.V. (Frankfurt a.M.), Würzburg, Ergon Verlag, pp.349-364.
- KOßLER, Matthias (2006b), "Schopenhauer als Philosoph des Übergangs" in Marta Kpoj, Wojciech Kunicki (eds.), *Nietzsche und Schopenhauer. Rezeptionsphänomene der Wendezeiten*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, pp. 365-379.
- KOßLER, Matthias (2009), "Life is but a Mirror: On the Connection between Ethics, Metaphysics and Character in Schopenhauer" in Christopher Janaway e Alex Neill (eds.), *Better Consciousness: Schopenhauer's philosophy of value*, Chichester, West Sussex, Willey-Blackwell, pp.77-97.
- MAGEE, Bryan (1983), *Philosophy of Schopenhauer*, Oxford, Clarendon Press.
- MALTER, Rudolf (1985), "Schopenhauers Tranzendentalismus", *Schopenhauer-Jahrbuch*, 66, 1985, pp. 29-51.
- MALTER, Rudolf (1988), "Wesen und Grund. Schopenhauers Konzeption eines neuen Typus von Metaphysik", *Schopenhauer-Jahrbuch*, 69, pp.29-40.
- MALTER, Rudolf (1991), *Transzendental Philosophie und Metaphysik des Willens*, Stuttgart-Bad Cannstaat, Frommann-Holzboog.
- MANDELBAUM, Maurice, "The Physiological Orientation of Schopenhauer's Epistemology" in Michael Fox (ed.), *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, Brighton, Sussex, Harvester Press, 1980, pp.50-67.
- NICHOLS, Moira (1999), "The Influence of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself" in Christopher Janaway (ed.), *Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.171-212.
- NICHOLLS, Angus & LIEBSCHER, Martin (2010), eds., *Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PINKARD, Terry (2002), *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PRIMER, Helmut R. A. (1984), *Das Problem des Materialismus in der Philosophie Arthur Schopenhauers*, Frankfurt am Main, Peter Lang.
- ROTENSTREICH, Nathan (1989), "Self-Knowledge of the World", *Schopenhauer-Jahrbuch*, 70, pp.66-74.

- SCHMIDT, Aldred (1979), *Drei Studien über Materialismus*, Frankfurt am Main, Ullstein.
- SCHMIDT, Alfred (1979), *Drei Studien über Materialismus*, Frankfurt am Main, Ullstein.
- SCHMIDT, Alfred (1988), “Über Tod und Metaphysik bei Schopenhauer”, *Schopenhauer Jahrbuch*, 69, 1988.
- SCHÖNDORF, Harald (1982), *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, München, Johannes Berchmans Verlag.
- SCHUBBE, Daniel (2004), “Die Bedeutung Schopenhauers für das moderne Bild des Menschen oder Zwischen Willensmetaphysik und moderner Neurobiologie”, *Schopenhauer-Jahrbuch*, 85.
- SCHUBBE, Daniel (2010), *Philosophie des Zwischen. Hermeneutik und Aporetik bei Schopenhauer*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- SHAPSAY, Sandra (2009), “Poetic Intuition and the Bounds of Sense” in Christopher Janaway e Alex Neill (eds.), *Better Consciousness: Schopenhauer’s philosophy of value*, Oxford, Willey-Blackwell, pp. 58-76.
- SHEEKES, Wayne (1980), “Schopenhauer’s Solution of the Intellect-Will Problem” in Michael Fox (ed.), *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, Brighton, Sussex, The Harvester Press.
- SOUSA, Luís (2012), “Knowledge, Truth, and the Thing-in-itself: The Presence of Schopenhauer’s Transcendental Idealism in Nietzsche’s *On Truth and Lie in an Extra-moral Sense* (1873)” in João Constâncio e Maria João Branco (eds.), *As the Spider Spins. Essays on Nietzsche’s Critique and Use of Language*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 39-61.
- SPIERLING, Volker (1984), ed., *Materialien zu Schopenhauers >Die Welt als Wille und Vorstellung<*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- SPIERLING, Volker (1984a), “Die Drehwende der Moderne. Schopenhauer zwischen Skeptizismus und Dogmatismus” in Volker Spierling (ed.), *Materialien zu Schopenhauers ‘Die Welt als Wille und Vorstellung’*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- SPIERLING, Volker (1998), *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk*, Leipzig, Reclam.
- STANEK, Vincent (2010), *La métaphysique de Schopenhauer*, Paris, Vrin.

- WEIMER, Wolfgang (1988), "Leib und Bewusstsein. Schopenhauers Anmerkungen zu einer aktuellen Diskussion" in Wolfgang Schirmacher (ed.), *Schopenhauers Aktualität*, Wien, pp.44-81.
- WELSEN, Peter (1995), *Schopenhauers Theorie des Subjekts. Ihre transzendentalphilosophischen, anthropologischen und naturmetaphysischen Grundlagen*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- WELSEN, Peter (1997), "'Ein sehr wunderliches Ding, sehr wunderlich dargestellt' - die transzendente Apperzeption bei Kant, Fichte und Schopenhauer", *Schopenhauer-Jahrbuch*, 78, pp.31-61.
- WHITE, F.C. (1992), *On Schopenhauer's Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, Leiden, E. J. Brill.
- WHITE, F.C. (1999), "The Fourfold Root" in Christopher Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.63-92.
- YOUNG, Julian (1987), *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht.
- YOUNG, Julian (2005), *Schopenhauer*, Oxon, Routledge.
- ZÖLLER, Günter (1999), "Schopenhauer on the Self" in Christopher Janaway (ed.), *Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.1-17
- ZÖLLER, Günter (2000), "German Realism: the Self-Limitation of Idealist Thinking in Fichte, Schelling and Schopenhauer" in Karl Ameriks (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.200-218.
- ZÖLLER, Günter (2006), "Kichtenhauer. Der Ursprung von Schopenhauers 'Welt als Wille und Vorstellung' in Fichtes 'Wissenschaftslehre 1812' und 'System der Sittenlehre'" in Lore Hühn e Phillip Schwab (eds.), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Würzburg, Ergon, pp.365-386.

